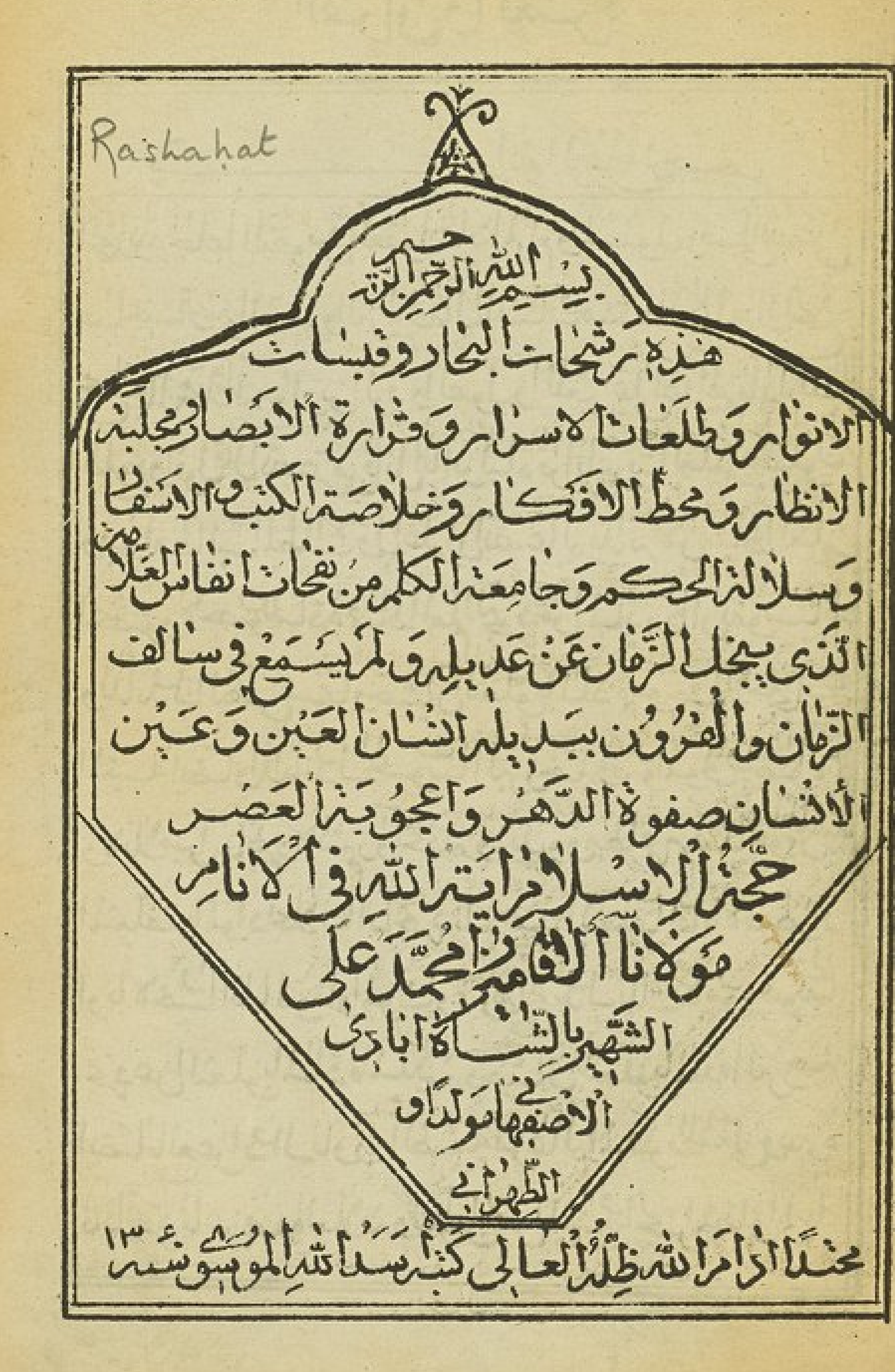
AL-SHAHABADI

RASHAHAT AL-BIHAR WA-QABASAT AL-ANWAR


Princeton University Library
32101 074328277



بسم الله الرحمن الرحيم

هذه رشحات البحار وقبسات

الانوار ولمعات الاسرار وقرة الابصار ومجلبة

الانظار ومحط الافكار وخلاصة الكتب والاسفار

وسلالة الحكم وجامعة الكلم من نفحات انفاس العلامة

الذي بخل الزمان عن عديله ولم يسمع في سالف

الزمان والقرون ببديله انسان العين وعين

الانسان صفوة الدهر واعجوبة العصر

حجة الاسلام آية الله في الانام

مولانا الآقا ميرزا محمد علي

الشهير بالشاه آبادي

الاصفهاني مولداً

والطهراني

محتداً ادام الله ظله العالي كتبه سيد اسد الله الموسوي سنة ١٣٤٠

القرآن والعترة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله جاعل النفوس والعقول غاية المرام والمسؤول وصلى الله على
صاحب قوسي الصعود والنزول لكمال النشأتين منشأ الكمال الجمال الجمع
مجمع الجمال محمد وآله موازين الرد والقبول واللعن على أعدائهم ما دام للنيّرين
طلوع وأقول قال الله عز من قائل إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون
وفيها مطالب المطلب الأول اعلم أن الله عالم بذاته لأن مناط العلم
الحضور لا حضور للمادة فمناط العلم التجرد عن المادة كما أن نفوسنا كذلك
ولذا تدرك النفس نفسها وحيث أن التعلق بالمادة موجب للاحتجاب في
الغيبة أيضا ولذا لا تدرك المحسوسات البرزخية وصور الموتى وأصواتهم
ولا تلامس أبدانهم ولا تشم روائحهم ولا تذوق مطاعمهم بهذه الحواس المقيّدة
المتعلقة بالمواد بخلاف ما إذا تجردنا عن هذه التعلقات إما بالاضطرار
أو بالاختيار إما بالنوم أو الموت وغيرهما فيدرك تلك الأمور وهو كما في
مجرد عن التعلق بالمادة الملكية وحيث أن التعلق بالمادة البرزخية
أيضا مانع عن إدراك ما وراء الطبيعة من عالم الملكوت المثالي وغيره
فإذا تجردنا عن هذه العلاقة وسرنا من الحس المقيد في الحس المطلق إلى عالم

الخيال

الخيال المقيد بعالم المثال وهو تعالى ايضاً مجرد عن التعلق بالمادة البرزخية
وحيث ان اهل عالم المثال مقيدون بالتقدير موجب للغيبة والاحتجاب ولذا
اذا تجردنا عن التقدر علمنا فوق المقدرات كالوهم لتجرده عن التقدر يدرك
ما في العقل وكالنفوس التي تدرك ما في العقول بنحو الجزئية وهو تعالى مجرد
عن التقيد ايضاً وحيث ان عالم العقول محدود بالحدود العقلية والتحديد يوجب
الاحتجاب عن المطلق الذي لا حد له ولذا يحجب العقل عن المشية المطلقة
والوجود المطلق ولا بد لهما الاحتجاب بالتحديد عن الاطلاق وهو تعالى مجرد
عن التحدد، الحق ماهيته انيته اذ مقتضى العروض معلوليته اه وحيث ان
الوجود المطلق محجوب بالتقوم بالوجود الصرف وهذا هو الحق المتقوم ولذا لا
يدرك كنه هوية الذات ولكنه تعالى غائب في الهوية فهو تعالى مجرد عن
التقوم ايضاً وهو الحق القيوم اذا عرفت ما تلوناه عليك وعرفت ان الحق تعالى واجد
لجميع مراتب التجرد اعني التجرد عن المادة مطلقاً والتجرد عن التعلق بالمادة
الملكية والتجرد عن التعلق بالمادة البرزخية والتجرد عن التقدر والتجرد
عن التحدد والتجرد عن التقوم فاحكم بانه واجد لجميع انحاء الحضور
فهو معقول لذاته وذلك يقتضي عاقلاً لمكان التضايف ولا عاقل في
مرتبة ذاته الا هو فهو عاقل لذاته وهذا معنى قولهم كل مجرد عاقل ومنه
ظهر لك ان المجرد من جميع الجهات هو الحق سبحانه وهذا هو مراد المجلسي طاب

ثم اختصيص التجرد به تعالى وهو كلي من حيث الاطلاق والا فله مراتب و
لكل مرتبة منه مظاهر من النفوس الملكية والبرزخية والمثالية والملكوتية
والجبروتية والمشيئة المطلقة والحقيقة الالهية **المطلب الثاني** ان علمه تعالى
عين ذاته وكذا جميع صفاته والاتحاد على اقسام احدها اتحاد العرضيات مع الذات
كما في حمل زيد قائم وعمرو ضاحك ثانيها اتحاد الاجناس مع الفصول كاتحاد
الناطق مع الحيوان ثالثها اتحاد الماهية مع الوجود وهذه الاقسام من الاتحاد
لا تناسب مقام اتحاد الذات مع الصفات وذلك لتحقق الاثنينية في الاول
وجودا وماهية وان كان القائم بوجوده الرابط متحدا مع زيد بعبارة اخرى
مفاد الاتحاد هنا مفاد كان الناقصة وفي الثاني وان كان الاتحاد
متحققا في الوجود الحقيقي بين الجنس والفصل الا ان ماهية الجنس مغايرة
وفي الثالث وان لم يكن الماهية شيئا الا بنفس التقرر فهي في هذه المرتبة
مغايرة للوجود والحق تعالى مقدس عن شوب الاثنينية مطلقا فالمقصود من
الاتحاد في المقام هو كون الذات بحيث يصح ان ينتزع من حاقها مفاهيم
العلم والحيوة والقدرة وغيرها فذاته بذاته مصداق العلم والحيوة والعشق
والقدرة وغيرها وعلى هذا فالاتحاد في المقام غير انحاء الاتحاد فهو قسم
رابع والدليل على ذلك برهان صرفية الوجود من فطرة العشق وفطرة
الخوف وفطرة الرجاء وفطرة الخضوع وفطرة الانتظام وفطرة الافتقار

وفطرة الرجاء وفطرة الخضوع وفطرة الانتظام وفطرة الافتقار وفطرة
الامكان وفطرة الانفساخ وفطرة الارتقاء وفطرة البقاء واللقاء
الى غير ذلك من الادلة كما فصلناها في ابنا الفطرة فهو تعم هو غير
متحيث بالحيثية التقييدية ولا بالحيثية التعليلية وح فالهوية المطلقة
خصيصة الربوبية كما امره ربه حين سئل عن نسبه ان يجيبهم بانه هو
كما قال قل هو الله احد اذا عرفت مقام صرفيته وانه بحت الوجود وان الصفات
والكمالات مراتب الوجود بها هذان العلم والحيوة والعشق والغنى والقدرة
انحاء الوجود ومراتبها فينتج انه صرف الحيوة وصرف العلم وصرف الغنى
صرف العشق وصرف القدرة فهو بهويته عين الحيوة وعين العلم وغيرهما
وح فيتم التوحيد كما قال ع كمال التوحيد نفي الصفات عنه بمعنى نفي الصفات
الزائدة لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة
ولذا افاد الله سبحانه تعم بان الله لان الاسم الاعظم عبارة عن الذات
المتخصصة بجميع الكمالات فكانه صعـ استدل بالهوية المطلقة لكون
ذاته متخصصا بالالهية التامة قال قل هو الله وبعبارة اخرى اذا كان هو
تعم صرف الوجود فهو صرف كمال الوجود واذا كان هو صرف الوجود وصرف
كمال الوجود فهو الله تعالى شانه المطلب ا لنا ان نثبت في ان علمه بما سواه
بعين علمه بذاته وذلك لكان الهيته لما سواها وعليته للمعلولات ثم

ان مناط الهيئة تماميته وجمعيته فذاته باعتبار قدرته وهي صفة ٤

جامعة لجميع الصفات من الرحمة الرحمانية والرحيمية وغيرهما بكونه كل

شئ وعلته وباعتبار اخرى فهو تعم من حيث انه قادر على عطاء الوجود

فهو رحمن ومن حيث انه قادر على اعطاء كمال الوجود فهو رحيم ومن حيث

انه يغفر المذنبين فهو غفور ومن حيث انه قادر على الانتقام فهو

المنتقم ومن حيث انه قادر على الكرم فهو كريم ومن حيث انه قادر على

النفع والضر فهو الضار النافع وهكذا في جميع المقدورات تحت

اي اسم كان يكون تحت اسم المحيط القادر فذاته بذاته مصداق هذه

الصفة وهذا الاسم الاعظم وبالجملة الذات من حيث هي هي لا يكون

الا في مرتبة الغيب المطلق بل الالهية والعلية باعتبار تلك الجمعية

الصفاتية والاسمائية وكل هذه الاسماء تحت الاسم القادر واذ قد

عرفت عليته والهيته لكل ما سواه ومعلول فنقول علمه بذاته وذاته مصداق

قدرته علم بقدرته ومقدوراته فبعين علمه بذاته يعلم ما سواه وهذا هو

العلم العنائي الذاتي قبل الايجاد وهو المعبر عنه بالعلم الاجمالي في عين

الكشف التفصيلي واجمال العلم اشارة الى وحدته وتفصيليته كشفه

باعتبار وجوب علمه وتماميته فالعلم بالمعلول بوجود العلة اكشف من العلم

بالمعلول بوجوده المطلب الرابع في قوله تعالى انا انزلناه قرآنا

في القرآن العلي الكبير اشرابه

عربيًّا وقوله انّا انزلناه في ليلة مباركة وقوله انّا انزلناه في ليلة القدر
الاية لما عرفت ان علمه تعـ بذاته وصفاته واسمائه ولوازم اسمائه ولوازم
لوازمها الى ما لا نهاية لها عين ذاته وان لها اشارة الى الهويّة
المطلقة والذات المقدسة وح فانزال الهويّة انزال علمه وهو حطه
عن اشمخ مراتب الوجود الى انزلها فصار عند انحطاطه صوتًا وقرانًا
بل صار كتبًا ونقشا وبيان ذلك انّ اوّل مرتبة نزوله لا بدّ وان يكون متحدًا
مع الانسان الكامل وهو الحقيقة الاحمديّة صـ عند فنائه واستتاره في
الاحديّة حيث قال علّمني ربّي وقال انّا انزلناه في ليلة القدر وفي ليلة مباركة
والحقيقة الاحمديّة المستترة في الاحديّة هي الليلة المباركة وهي ليلة
القدر ويدلّ عليه امور الاوّل انّ الزمان من اوّله الى اخره موجود واحد
متصل محكوم بحكم واحد واقعًا ولا يختلف الا اعتبارًا وح فالليلة ان كانت
زمانيّة لا يختلف بكون محكومة بالمباركيّة والقدريّة والمكانة الا
بالاعتبار وهذا خلاف ظاهر الحمل وهو خلف لانها مباركة وذات مكانة
وقدر واقعًا وفي علم الله وح فلا بدّ ان لا تكون زمانيّة ثانيها بيان انّ منزل
العلم النازل وهو الحقيقة الانسانيّة المتحد مع العلم اولى من زمان
نزوله ثالثها الامتنان على النبي في معرفة الليلة بل عليه فانّ معرفة
الليلة الزمانيّة وهي ليلة نزول القران امر واضح لا معنى للامتنان

في معرفتها لانه من الامور الواضحة فالامتنان على صيرورة حقيقته
منزلة متحدا مع القرآن اولى من الامتنان على معرفة بيان التنزول مع
انه لا معنى في معرفته لانه من الامور القهرية وعلى هذا فمنشا معرفة
حقيقته صيرورتها منزلة للعلم النازل واتحادها معه رابعها حمل
الخبر بقول مطلق من غير تقييد بالاعتبار الدال على عدم كونها زمانية
خامسها امتناع تنزل الملئكة والروح في الزمان بل لابد وان تنزل
على قلب الانسان الكامل كما قال تعالى نزل به الروح الامين على قلبك
لتكون من المؤمنين نعم يمكن تمثل الملئكة والروح في الملك زمانا
ومكانا وهو غير التنزل كما قال تعالى فتمثل لها بشرا سويا سادسها
اظهار كل الامور لابد وان يكون على الانسان ومن قال ان المراد الليلة
الزمانية لابد وان يقدر النبي او الولي وهو خلاف الظاهر والحمل
على ما لا يوجب خلاف الظاهر واجب كما لا يخفى بقي الكلام في امور
احدها ان الف شهر ظاهر في الزمان وهو يؤيد زمانية الليلة ولكن
بعدما عرفت من الوجوه الستة امتناع الحمل على الليلة الزمانية
فليحمل الف شهر على ما يناسبها من الانواع البشرية وهي باعتبار
الطينة تبلغ الى هذا المقدار تقريبا فيكون الحقيقة الاحمدية خيرا
من جميع الانواع البشرية ولذا قال تعالى في مقام الامتنان عليه ص وما

(٩) ادريك ما ليلة القدر الامر الثاني ان الطينة اما لطيفة علّيّينيّة

او غليظة سجّينيّة وحيث ان المادّة مدخلية تامّة في انشاء الروح

لانّ فيها استعداد حصول الروح فبمناسبة لطافتها وغلظتها

ينشأ ويختلف الروح في روحانيّته بحسبها كاختلاف الروح

المتوجّه الى العين والعقب ولذا قد يخرج الحيّ من الميّت ويخرج الميّت

من الحيّ كالابرار من الاشرار والاشرار من الابرار وعليهما اما حلال

او حرام فيختلف وجودها في الصلب طاعة وعصيانا فيصير (٤) وعليهما

اما الصلب خير او شرير فيصير (٨) وايرادها في الرحم اما بنحو النكاح او

السفاح فيصير (١٦) والرحم امّا سعيدة او شقيّة (٣٢) والتغذية في الرحم

امّا بالحلال او بالحرام (٦٤) وعليهما امّا بالغليظ او اللطيف (١٢٨)

ثم بعد الخروج عن الرحم امّا يتغذى بالحلال او الحرام فيصير (٢٥٦)

وعليهما امّا لطيف او غليظ (٥١٢) وعليهما امّا ترضعه السعيدة

او الشقيّة (١٠٢٤) واذا ارتفعت الحجب المادّيّة في جميع المراتب يصلح ان

يقال اشهد انّك كنت نوراً في الاصلاب الشامخة والارحام المطهّرة

لم تنجّسك الجاهليّة بانجاسها ولم تلبسك من مدلهمّات ثيابها

وح فينبغي ان يقال في حقّهم ان ذكر الخير كنتم اوّله واصله وفرعه

ومعدنه ومأويه ومنتهاه فصلوات الله عليهم اجمعين ابدا الابدين

وتقابلهم

وقابلهم اعداهم من اهل الظلمة والطينة الخبيثة الكامنة في اصلاب
الاشقيا والارحام النجسة والمتنجسة بالاخلاق الجاهلية والمتلبسة
بالثياب المدلهمة فصح ان يقال في حقهم ان ذكر الشر كنتم اوله واصله وفرعه
ومعدنه وماويه ومنتهاه فلعنة الله عليهم اجمعين ابد الابدين كما
قيل في حق بعض الاعادي نظما   من جملة خاله و والده
وامه اخته وعمته   احدان يبغض الوصي وان ينكث
يوم الغدير بيعته   الامر الثالث ان طلوع الفجر ظاهر في
كونها زمانية فانه نهايتها ولكن بعد ما احطت خبرا بما اسمعناك
من امتناع كونها زمانية فاجعل طلوع الفجر عبارة اخرى عن حال البقاء
بعد الفناء وهو طلوع شمس الاحدية عن افق مشية الاحدية وهذه
ثالثة مراتب القرآن هي ظهوره في مرتبة سره الوجودي الاطلاقي
وكان ثاني مراتبه تعلمه صلى الله عليه وآله عن الحق تعالى باستتاره وفنائه فيه وكان اول
مرتبة الهوية الغيبية كما اشير اليه كلمة الهاء في انا انزلناه ثم ظهوره في مقام
عقله البسيط وهذه المرتبة رابعة مراتبه وهي نزل الروح في مرتبة
وهمه فيجعل مرآة لصوته ولفظه في مرتبة خياله وهذه سادسة
مراتب القرآن وهي نزل الملئكة ثم يتلفظ به فيصير قرآنا بالمعنى
اللغوي وهذه سابعة المراتب واذا سمع من سمع فقد شرع

في قوس الصعود الى ان اخذ من الحق ما سمعه وما قرئه كما قال المعصوم ع (١)
كررتها ايه اياك نعبد حتى سمعته من قائلها وهذا هو السبع الاخر
فصير القرآن السبع المثاني الامر الرابع لا تابى عن نفي تعيين ليلة القدر
التي ذكرت في الاخبار وحملها على الزمان وذلك لان السلوك والارتقاء
والوصول الى مقام اللقاء والفناء او الرجوع عن الفناء الى مقام البقاء
لابد وان ينطبق مع زمان ما فلذا لما عينا ما وقع فيه احترمها الشارع
وجعل احترامها في عهدة الامة حتى يتوجهوا الى المولى ويعشقوا اللقاء
ويتشرفوا اليه كما تحقق ذلك للانبياء والاولياء ع فاختلاف
الاخبار في بيانها وتعيينها محمول على تحقق كل ليلة وزمان موقعا
لهذا المقام لولي من الاولياء وبعبارة اخرى حيث ان الفاعل
بحسب جسمانيته زماني فينطبق افعاله على الزمان ح فيقع فنائه في
زمان وبقائه في زمان اخر ورغب الشرع عباد الله على احياء هذه الليالي
وعلى هذا فلا وجه للتحديد والتخصيص والتعيين بل تمام الليالي
التي ندب اليها الشارع احيائها والعبادة فيها ليالي القدر لانها
اما ليالي اللقاء والفناء او ليالي البقاء بعد الفناء فتدبر الامر الخامس
في مفاد جملة السورة فنقول انا انزلناه اي العلم الذي كان متحدا مع
الذات المقدسة في ليلة القدر اي في الحقيقة الاحمدية ص عند

استتاره في الاحدية ولقد ادريك حقيقة استتارك فيها حتى
طلعت شمس الاحدية عن افق مشية الاحمدية فهي ح اشرف الانواع
البشرية فصاد وجوه قرانا نازلا ثم شرع في بيان كون عقله البسيط
وعقله التفصيلي قرانا بقوله تعـ تنزل الملئكة فيها فصاد وهمه خياله
وحسه وصوته قرانا قوله تعـ باذن ربهم من كل امر يعني كان ظهوره من عقله
البسيط الى العقل التفصيلي باذن الله ونزول جبرئيل بالنسبة الى
كل امر وقضية واقعة قوله سلام خبر مقدم لقوله هي حتى مطلع الفجر
فكانه قال هي حتى مطلع الفجر سلام ومعناه ان الحقيقة الاحمدية فناء
وبقاء بالاحدية سلام على الامة لان السلام رحمة خاصة موجبة للتسليم
الامة للجهة الفاعلة وبعبارة اخرى ان القران بعد اتحاده معك تمكن
امتك من اتحادهم معه وليس معنى السلامة راجعا الى سلامته في سيره
فتدبر فيه **المطلب الخامس** في القران المعنى ومصادقه اعلم
ان للقران مقاما من اعلى مراتب الوجود الى انزلها فانه في مرتبة الهوية الالهية
علمه تعـ سبحانه متحد معه واذا ظهر فاول نشأة ظهوره وتنزله عن الذات
المقدسة عالم المشية فهو هي ونعتبها بالعقول وغيرها تنزلا لانه لا خرى
حتى ان عالم الملك باجمعه علمه النازل او القران المنزل وانزل مراتبه الصوت
ولذا سمي علمه النازل قرانا كما قال انا انزلناه قرانا عربيا وانزل منه الصوت

نقشه وكتبه وتمام مراتبه محترم في عالمه ومرتبته

المطلب السادس

في ان الحكمة في نزول القران من شامخ مراتب الوجود الى انزلها واضعفها وهو الصوت والكتب انما هي افاضة علمه تعالى الى البشر وتعلمه وتعقله كما قال تعالى لعلكم تعقلون بها هذا ان تعلم القران اما بالفناء في الاحدية والواحدية كما للنبي الختمي صلى الله عليه وآله او بالاتحاد مع المشية كما قالوا نحن مشية الله او بالاتحاد مع جبروت العقل والاتحاد مع جبرئيل او الاتحاد مع الملكوت في اللوح المحفوظ او بالاتحاد مع عالم المثال او بالاحاطة على البرزخ وعالم الملك كما قال مولانا ابو محمد الحسن عن في امر اللجنة والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه والذي خبث لا يخرج الا نكدا فان وجودهما اثبات من الايات الملكية ومعرفة هذه المراتب مخصوصة باهله وهم اهل الذكر الذين امرنا بالسؤال عنهم واما الطريق المتعارف في باب التعلم فهو استماع نازلة صوت العلم بمشعر السمع او ابصار نازلة كتبه بمشعر البصر بيان هذا ان صوت العلم اذا صدر من العلماء فسمع من سمع خرج المسموع عن عالم الملك الى عالم برزخه وهو حسه المشترك ثم الى ملكوت خياله ومثاله وحافظته ثم الى الملكوت وهم الدرك معناه ثم الى جبروت عقله وكذلك مبصر المكتوب فمنه يظهر لك ان نهاية اللطف من الله تعالى افاضة علم القران بنزوله ونهاية كمال البشر تعلمه والاتحاد معه في عروجه من مقام الصوت والكتب الى مقام العقل

المطلب السابع ١٤

في حفظ القرآن النازل كما وعد الله تعالى سبحانه امتنانا على العباد
في قوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فنقول ان النازل عن مرتبة
الذات المتعينة في منزل المشية وهكذا سائر المنازل الى عالم الملك
فلا اشكال في حفظه لانه في كل عالم بعين ذلك العالم وليس المراد
من حفظه ذلك كما لا يخفى فلا يكون امتنانا على العباد واما ظهوره
في الذهن صورة او في الخارج كتبا وصوتا فلا يلزم حفظه لانه لا
يكون الا حكاية القرآن لا حقيقته ولذا يمكن ان ينسى المحفوظ ويمحى
عن الذهن كما يمكن ان يرتفع المكتوب بوجود شقي وغيره ويمنع عن
قرائته واما ظهوره العلمي في عالم التعقل الذي هو نهاية سيره
واتحاده مع الانسان فهو القرآن النازل حقيقة وهذا يجب حفظه
وبالجملة فظهوره بحسب التكوين فهو محفوظ وظهوره صورة و
صوتا وكتبا فلا تشمله الآية لكونه حاكيا واما ظهوره العلمي فهو
المقصود من الآية الشريفة **المطلب الثامن** لا اشكال حسبما
رواه الفريقان عن النبي ص اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي
لن يفترقا حتى يردا على الحوض يوم القيمة ان هذا القرآن العلمي بتمامه
والعلم النازل الى الملك باجمعه متحد مع العترة الطاهرة ولقد
روى جابر بن يزيد الجعفي حيث قال لابي جعفر محمد بن علي عليهما السلام

لای شئ یحتاج الی النبی والامام فقال لبقاء العالم علی صلاحه و
ذلک ان الله یرفع العذاب عن اهل الارض اذا کان فیهم نبی او امام
قال الله عز وجل وما کان الله لیعذبهم وانت فیهم وقال النبی صلعم
النجوم امان لاهل السماء واهل بیتی امان لاهل الارض فاذا ذهب
النجوم اتی اهل السماء ما یکرهون واذا ذهب اهل بیتی اتی اهل الارض
ما یکرهون یعنی اهل بیته الذین قرن الله عز وجل طاعتهم بطاعته
فقال یا ایها الذین امنوا اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر
منکم وهم المعصومون المطهرون الذین لا یذنبون ولا یعصون وهم
المؤیدون الموفقون المسددون بهم یرزق الله عباده وبهم یمهل
اهل المعاصی ولا یعجل لهم بالعقوبة والعذاب لا یفارقهم روح القدس
ولا یفارقونه ولا یفارقون القران ولا یفارقهم صلوات الله علیهم
اجمعین فظهر ان کل زمان کانت العترة باقیة کان القران محفوظا ایة
ایة روح فدته بقاء القران بقاء الزمان کان بقاء العترة کک
فهما مجتمعان معا فی العالم **المطلب التاسع** ان العترة هی الائمة
الاثنی عشر کما یدل علیه متواتر الخبر ولنتبرک بذکر روایة واحده
منها فی هذا المختصر عن الصادق عن ابائه عن الحسن بن علی ع قال
سئل امیر المؤمنین ع عن قول رسول الله صلعم انی مخلف فیکم الثقلین

كتاب الله وعترتي فسئل من العترة فقال صلى الله عليه وآله انا و
الحسن والحسين والتسعة من ولد الحسين تاسعهم مهديهم
وقائمهم لا يفارقون كتاب الله ولا يفارقهم حتى يردوا على رسول الله
حوضه وفي حديث آخر وقد سئل ومن عترة النبي فقال اصحاب العبا
وعن ابن الاعرابي حكاه عنه تغلب العترة ولد الرجل وذريته من
صلبه ولذلك سميت ذرية محمد عترة محمد لا محالة من ولد فاطمة قال
تغلب فقلت لابن الاعرابي فما معنى قول ابي بكر في السقيفة نحن
عترة رسول الله صلعم قال اراد بذلك بلدته وبيضته وعترة محمد
لا محالة ولد فاطمة كذا في معاني الاخبار وعن بعض الاعلام ذكر محمد بن
بحر الشيباني في كتابه عن تغلب عن ابن الاعرابي انه قال العترة البلدة
والبيضة وهم عليهم السلام بلدة الاسلام وبيضته واصوله و
العترة صخرة عظيمة يتخذ الضب حجره عندها يهتدي بها لئلا يضل عنها
وهم الهداة للخلق والعترة اصل الشجرة المقطوعة وهم الشجرة المقطوعة
لانهم وتروا وقطعوا وظلموا والعترة قطع المسك الكبار في النافجة وهم
من بين بني هاشم وبني ابيطالب كقطع المسك الكبار في النافجة و
العترة العين الزائفة العذبة وعلومهم لا شيء اعذب منها عند اهل
الحكمة والعترة الذكور من الاولاد وهم ذكور غير اناث والعترة الريح

وهم جند الله وحزبه كما ان الروح جند الله والعترة بنت منفرة ومثل
المرزنجوش وهم اهل المشاهد المتفرقة وبركاتهم منبثة في المشرق
والمغرب والعترة قلادة تعجن بالمسك وهم قلائد العلم والحكمة وعترة الرجل
اولياؤه وهم اولياء الله المتقون وعباده الصالحون المخلصون والعترة
الرهط وهم رهط وهم رهط رسول الله صلعم ورهط الرجل قومه و
قبيلته وفي حديث المنافقين من كفار العرب لم يزالوا عباد اصنام ينصبون
لها العتائر وينحرون لها القربان العتائر جمع عتيرة ككريمة وكرائم
وهي التي كانت تعترها الجاهلية وهي الذبيحة كانت تذبح للاصنام
فيصب دمها على راسها كان الرجل اذا نذر النذر يقول اذا كان
كذا وكذا وبلغ شياهه كذا فعليه ان يذبح من كل عشرة منها في رجب
كذا وكذا ويسمونها العتائر يقو عتر الرجل عترا بالفتح اذا ذبح العتيرة
والتحقيق ان العترة بعد الاتفاق على انها ولد الرجل وذريته
لما كانت على زنة فعلة فهي دالة على كيفية مخصوصة بين الرجل
وولده بمعنى ان ولد الرجل اذا كانت هيئته اختصاصية الرجل
فهو عترته وحيث ان النبي صلعم مختصة بالعلم الالهي والعلم
النازل القراني فعترته هم الذين يعلمون القران ويختصون
بما يختص به النبي صلى الله عليه واله ولذا قال لن يفترقا حتى

يردا على الحوض وقال علي ع لا يفارقون كتاب الله ولا يفارقهم وح
فالقائل بعدم الحجة في زمان الغيبة فهو مخالف للآية لان القران علم
الله النازل الى الملك وهو باق الى يوم القيمة ولا يمكن بقائه الا
بالنفوس الكاملة البشرية وقد اظهر لنا رسوله صلى الله عليه و
آله وسلم ان هذه هي العترة الطاهرة كما ان ارتقاء النبي ص
وهو اول عالم بالعلم النازل وان اوجب ارتقائه لا ان ارتقاء العلم
بارتقاء العالم الا انه حسبنا وعد الله بحفظ هذا العلم النازل في
العالم في تمام الازمنة وقد عرفت انه متحد مع العترة وح واذا نفي
النبي العالم صلى الله عليه وآله وسلم الا انه يتحدد الامثال كان
كل واحد من العترة عالما بالعلم النازل وعلى هذا فيكون العلم النا
بعد النبي ص باقيا في العالم وهو متحد مع اول العترة الطاهرة
وهو علي ع كما انه لا اعلم منه باتفاق الامة ومنه نشرت العلوم كلها
فهو ح خليفة الرسول ص ومرجع الامة ولا نعني بالامامة والوصاية
والخلافة الا من علم علمه واتحد مع القران هويته وكذا بعد مولانا
امير المؤمنين ع يكون كل واحد من العترة عالما بالعلم النازل فهم
حجج الله على خلقه وامناء وحيه واوصياء نبيه الى ان وصلت النوبة
الى اخرهم وهو المهدي الموعود المحكوم بحجيته وان طال عمره لانه

متحد

متحد مع القران الواجب حفظه كما وعد الله سبحانه والقول بعد الولد
للمولى الحسن العسكري اوارتحاله بعد تمام الغيبة الصغرى اوعدم
بقائه الى الحال يكذبه القران وبقاء العلم النازل المتحد مع الانسان
المتخصص بالعترة الطاهرة في جميع الازمان المطلب العاشر
اذا عرفت اتحاد القران والعترة واختصاصها بالعترة رواية ودراية و
حضرة مولانا المهدي اخر العترة وبقاء القران والعترة الى يوم القيمة
وح فاذا ظهر عجل الله فرجه وظهوره فاما يبقى دائما ابدا في الدنيا
الى انقضائها واما ينقضي العالم بانقضائه وكلاهما ممنوعان لانه
قد وصل الينا منهم انه يصير شهيدا مقتولا والعالم باق مضافا
الى ان الهيولى في سلسلة النزول كعوالم الجبروت والملكوت والمثال اللاتي
للصورة الجسمية العرشية الحاملة للطبيعة الكلية امر باق دائما وراس
مال هذا العالم فلا محالة يكون العالم باقيا بهيولويته وان كان اجزائه
مرتفعة بصورته النوعية والجسمانية الشخصية بحيث ترتفع الاجسام
الانسانية وتتجسم الارواح البشرية للملازمة بين الصورة النوعية و
الصورة الجسمية كما قال تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة و
هو بكل خلق عليم وان رجت الارض رجا وبست الجبال بسا فكانت
هباء منبثا والملازمة بين الهيولى والصورة الجسمية لا تكون

بشخص الصورة ونوع الصورة الجسمية محفوظ بعد ابتشانها وح
فادم المادي من مقتضيات ادم المثالي وهو من مقتضيات ادم
الملكوتي وهو من مقتضيات ادم الجبروتي وهو من مقتضيات ادم
الاول وهو المشية الالهية وهو من مقتضيات الاسماء والصفات
اللاهوتية فادم والعالم باقيان بالفيض والفضل على البرية
ذائمان نعم الشمس في منظومتها تتجلى جميع مخاطها وبالتجلى لها تتجلى وهكذا الشموس
الاخر ومنظوماتها وهو تعالى دائما في الخالقية والبارئية والمصورية
بايجاد الشموس ومنظوماتها هو الله الخالق للبسائط البارئ
لتركيبها المصور لنوعيتها فالانسان دائما يوجد امثاله اوليس الذي
خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق
العليم وهذا رجعة الامثال كما ورد كثرة ادم والعالم وبالجملة
عند انحلال العالم وادم وهو الطامة الكبرى والرجوع الى العقبى
فالامر يرجع الى رجعة الامثال وان بقى على الارض ولم يبق من
العترة فالامر يرجع الى رجعة العترة وح فمع بقاء ادم والعالم
وارتقاء العالم وهو اخر العترة فيلزم رجعة العترة للزوم بقاء العلم
النازل في العالم وهو متحد مع الانسان المتخصص بالعترة مع ان
الانسان بفطرته العاشقة للكمال وبفطرته الخاضعة للكامل وبفطرته

العادية للخوف والحدود يحكم بوجود الفطرة الكاشفة وحيث
انحصر الكشف لنا مرّ بالعلم النازل وهو مخصوص بالعترة فلا بدّ وان
نرجع حتى يكون الانسان مجتمعا مع الفطرة الكاشفة والا لزم تعطيل
الوجود وذلك ظلم بالموجود ولا يلزم من ذلك ملازمة الفطرة
الكاشفة على ابواب الفطرة الغاشقة وسهولة الحصول لديه حتّى
ينافي الغيبة بالنسبة لكنه هذا مضافا الى الضرورة من مذهب
الشيعة وهي كافية مع دلالة الآيات والروايات التي هي على ما يفوقون
تقرب الى الدرجة الابية عن الحمل على الخطاء والاغراض النفسانية ورمي
الرواة بالغلو لا يضرّ القطع بالصدور عن الائمة مع انّ الرمي بالغلو
انما هو باعتبار معرفة الرامي بمقام الولاية والامامة وحيث ان
المرمي بالغلو انما هو عارف بمقاماتهم وعرفهم على حق معرفتهم وهم
لا يعرفونهم بالنورانية رموهم بالغلو نعم اذا كان قائلا بالحلول
والاتحاد والوحدة الممنوعة كان غاليا وهؤلاء الرواة اجلّ شأنا
من هذه الجهة بل هم عرفاؤهم حسب ما هم عليه كما قالوا انزلونا عن
الربوبية وقولوا فينا ما شئتم رزقنا الله واياكم معرفتهم ومحبتهم
صلوات الله عليهم **المطلب الحادي عشر** في معرفتهم فنقول ان
الامامة المعروضة في قوله تعالى سبحانه انا عرضنا الامانة على السموات

وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ
إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا هي الولاية والقرب الى الحق بمرتبة المشككة
على ما سيظهر لك اعلم ان الولاية قسمان تكويني وتشريعي والتكويني
اضطراري وارادى والاول في مقام نزول الوجود والثاني عند قوس
الصعود وذلك لان للوجود بعد مرتبة الهوية والاحدية والواحدية
مرتبة ظهوره وجلوته على المهيات الامكانية وهو مشيئته واسمه
الاعظم كما قال خلق الله الاشياء بالمشيئة وخلق المشيئة بنفسها
اى لا بمشيئة اخرى لاستحالتها ويعبر عنه مضافا الى هذا بالرحمة
الرحمانية والرحيمية والرحمة الواسعة والمعية القيومية والظل
الممدود والحق المخلوق به والامر الواحد وقوله الحق الى غير ذلك من آية
ورواية وهذا الوجود الظلي المتقوم بالحق تعالى هو الذي لا اقرب
منه اليه وبعد هذه المرتبة التعينات الجبروتية بمراتبهم والملكوتية
والمثالية الى ان وصل القبض الى عالم القبض كالهبوط في الهاوية
وما ادريك ما هيه هي ابعد العوالم الغائية فتم قوس النزول
وانتهت سلسلة الفعليات ووصل الامر الى عالم القوة والهيولي
الملازمة للصورة الجسمية العرشية الحاملة للطبيعة الكلية التي
هي مبدأ الحركة الموجبة لحصول عالم النور ومحل الملئكة الساجدة

ثمّ عالم النار محل الشياطين والاجنة ثم عالم البسائط ثمّ عالم
المركب الجمادي من الكواكب والمعادن ثمّ عالم المركب النباتي ثم عالم المركب
الحيواني ثم عالم المركب الانساني وبالجملة ما يستوفي الطبيعة من المشيّة
الكمال الذاتي لم تتحرك نحو الكمال العالي **المطلب الثاني عشر**
قد ظهر لك ان الانسان في نهاية العوالم بحسب التقييد فهو في اسفل
سافلين بعد ما كان بحسب المشيّة في احسن تقويم واعلى عليين ثمّ اذا
ادركته العناية الالهيّة وقدر على الخروج من هذه العوالم التقييديّة الى
ان وصل الى سماء الاطلاق والمشيّة فقد حصلت له القوس الثانية في قوس
الصعود وتمت به دائرة الوجود كما قالوا نحن مشيّة الله وح فمشيّته
حصل والى مشيّته وصل فصح ان يقال بكم فتح الله وبكم يختم فهم
اولياء النعم وبهم يمسك السّماء ان تقع على الارض وبهم ينزل الغيث
لانهم المشيّة التي خلق الله بها الاشياء ولا يحصل هذه المرتبة
للانسان الّا بالظلوميّة والجهوليّة امّا الظلوميّة فهي الادبار
على نفسها والخروج عن اهوائها والعمدة اهوائها عن سرير السّلطنة
وليس المقصود من الظلوميّة الشقاوة والاتعاب كما قال تع ما انزلنا
عليك القران لتشقى اي لتتعب بل المقصود ظلمها وعزل الطبيعة
وارجاس سلطنتها والهداية الى المولى والطاقة وهو الطاهر الهادي

المهدی کما قال (ط‍ه) وبالجملة بتمام الظلم على النفس الامارة والطبيعة
الجهالة لترفع هذا الاقتضاء عنها وعقالها بعقال العقل والدين
لا انعابها بل بالتعامل معها بالعدالة حتى صار روحه المقبل بذاته
الى المولى من غیر مزاحم متوجها الیه بتمام التوجه ببصیر مفتخر بتجلیات
اسمه الظاهر الموجب لشهوده محبا عاشقا له فانیا عن افعاله وصفاته
وذاته بجهوله بتمام مراتبه فكان سميعا بصيرا بربه كما قال في الحديث
القدسي لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت
سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويعبر عن هذا المقام
بالقرب النوافلي واذا وصل الى هذه المرتبة وشملته العناية الالهية
وصار مجذوبا له تعالى وعلم ان الظهور لا استقلال له في هويته بل هو ظهور
لبطونه فيتوجه اليه فاسراه في اسمائه الباطنة واحدا بعد واحد حتى تجلى
عليه بحقيقة الاسم الباطن وكذا اذا صار قابلا للجمع بين التجليين وافاضة
اسمائه الحسنيين بحيث يشاهد الظاهر والباطن فقد صار تام الجهولية
حاملا للامانة المعروضة والولاية الالهية والقرب المعنوي لكن العبد
بعد وصوله الى هذه المرتبة فقد يبقى على هذه الحالة اما دائما لشدة عشقه
او لفساد مزاج وجود دماغه فيكون ممن قال تعالى فيهم ان اوليائي تحت قبابي لا يعرفهم
غيري واما امدا بعيدا كاصحاب الكهف حيث ظا لتحسبهم ايقاظا وهم رقود

او شملة العناية الالهية لكمال وجوده فارجعهم الى مملكته فخلعهم البقا
بالوجود الحقاني فيكون متقربا اليه بالقرب الفرائضي فقد جمع بين القربين
وحاز الخصلتين وصح فيه يد الله الباسطة وما رميت اذ رميت ولكن
الله رمى وان الذين يبايعونك تحت الشجرة انما يبايعون الله وعينه
عين الله الناظرة واذنه اذن الله الواعية والطاعة طاعته من اطاعكم
فقد اطاع الله ومن احبكم فقد احب الله ومن ابغضكم فقد ابغض الله
وهو السبيل الاعظم والصراط الاقوم المامور بدعوة الناس اليه في
قوله تعالى ادع الى سبيل ربك ومن اتاكم فقد اتى الله ومن اعتصم
بكم فقد اعتصم بالله وهم اولياء النعم وعناصر الابرار **المطلب الثالث
عشر** في الولاية الشرعية وهي قسمان الاول معرفة النبي والولي
بانهم المقربون الواقعون في مرتبة الاطلاق والمشية بحيث لم يكن بينهم
وبين الله احد هي من العقائد اللازمة في الشريعة ومعرفتهم بالنورانية
لانهم اولياء النعم حيث ان نعمة الوجود وكمالاته تحصل بالمشية وهم
صاروا مشية والفرق بينهم وبين الوجود المطلق والمشية ان
النقطة الاولى قد اخذت القرب من غير اختيار وهم اخذوها بالطوعية
والجهولية ولبسوا الحقيقة الاطلاقية الامرية الواحدة والافراد عن
الطبيعة المطلقة فقد ترقوا الثاني الاعتقاد بانهم ولاة الامر وانهم

اولى بالانفس كما قال صلى الله عليه وآله في الغدير الست اولى بكم من انفسكم قالوا
بلى فقال صلى الله عليه وآله من كنت مولاه فهذا علي مولاه كما رواه العامة
في ازيد من ثمانين طريقا والخاصة في ازيد من اربعين طريقا واصلا
الى النبي صلى الله عليه وآله بداهة ان المولى في المقام لا يمكن ان يكون معناه الا الاولى لتسديد
بالامر لعدم مناسبة ساير المعاني فحينئذ استنباط فرصة صلى الله عليه وآله واقرارهم له صلى الله عليه وآله
باولويته على الانفس كما لا يخفى على المنصف لغير المتعصب مضاف
الى ان هذه الولاية والاولوية من توابع الولاية الاولية فالتشريع
على طبق التكوين يعني فكما انهم توابع لهم وجودا وتحققا في الواقع و
هم تخلوا ئهم ذاتا واصلا فلا بد وان يكونوا لهم طوعا وتبعا
لهم في الظاهر حتى يطابق الظاهر والباطن اللهم اجعلنا
ممن اعتقد بولايتهم ظاهرا وباطنا ومن مواليهم ظاهرا و
باطنا والحمد لله اولا وآخرا فقد وقع الفراغ من تصنيفه
في اواسط شهر جمادى الثانية من شهور سنة
تسع وخمسين وثلثماة بعد الالف من
الهجرة النبوية على مهاجرها
الف صلوة وسلام و
تحية

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تعالى في سورة النمل وَاِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ اَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً
مِنَ الْاَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ اَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ وفيها
مطالب الاول القول كالكلام بالمعنى الاسمى هو ظهور ما كمن في
الغيب لذا قيل ان الكلام لفى الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد
دليلا فقوله تعالى ظهوره ومشيته وقوله الحق ظهوره الثابت
حيث انه ظهور اسمائه وصفاته التي كانت عين ذاته كما عرفت فهو
تع واجب مشيته وقوله حق ثابت نعم لقوله تعالى اضافتان نحو حيث
اضافته الاشراقية الى الله تعالى لا حكم له لكونه صرفا لربط بل
الحكم لله تع ومن حيث اضافته الى التعينات يصح ان يقول واذا وقع
القول عليهم وعلى هذا فوقوع القول عليهم عبارة عن تعلق مشيته
باظهار ما في غيوب انفسهم من السعادة او الشقاوة المطلب الثاني
قوله تع اخرجنا لهم دابة من الارض الآية اعلم ان الاخراج لا يكون
انشاء دفعيا لظهوره فيما له السابقة في الوجود ولا تكوينا تدريجيا
لعدم كون الاخراج من الارض حيث لم يقل تع اخرجنا من الارض دابة
فلا يكون الارض قيد الاخراج بل قيد الدابة ولا يكون الدابة المتعلقة

للاخراج الارواح السابقة لعدم كونها من الارض ولا روحا كائنا في
في الملك لعدم صدق الاخراج وح فلا بدّ وان يكون المراد الارواح
الصاعدة حيث يصدق عليها انها دابّة من الارض لكونها جسمانية
الحدوث فصعدت ثم اخرجت من باطن العالم وهو البرزخ
الى ظاهر العالم وهو الملك المطلب الثالث قوله تعم دابّة من الارض
صفة للنفس فكانه قيل نفس دابّة ناشئة من الارض وهي الملكة
المتحركة في الارض بالارادة وح فهي النفس الفعالة الكاملة
الصاعدة من هذا العالم المقتدرة على اظهار نفسها على اهل
الملك بحيث يتمكنون من رؤيتها بجسمهم المقيّد فيصدق
الاخراج لهم وهذا رجعة الارواح على الاحياء وكل رجعة
العترة على الامة وعلى هذا فدابّة النفس الصاعدة بتحرّكها
في الملك بحيث يرونها اهل الملك نهاية القدرة والكمال
للروح الصاعدة الظاهرة على اهل العالم ولذا ورد في الحديث
المستفيض انها علي بن ابيطالب ع فالحق بجعلها مدحا والاخول
بل الخفاش توهمها قدحا وسياتي تحقيق المدحة في كيفية الرجعة
المطلب الرابع قوله تعم يكلمهم اعلم ان تكلم الروح معهم
اظهارا للنبوة والولاية ليتم الحجة عليهم فيبايع معه المعتقدون

له حب الايمان بالغيب بعنوانهم فيكمل ايمانهم بالبيعة معهم وتقع هذه
الامر قبل الموت لكل انسان فيظهر عليه النبوة والولاية كما قال
تعـ وان من اهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته والايمان بعيسى
قبل الموت بتحقق الايمان بالولاية المطلقة المحمدية لانها مندرجة
فيها واهل الكتاب هم المؤمنون بولاية عيسى بعنوانه فيؤمنون
بعلي بالولاية المطلقة المشتملة على كل الولايات فيبايعون معه و
اما غير اهل الكتاب الذين لا يعتقدون بولاية لجهلهم البسيط
فيمكن حصول الايمان له حال الاحتضار ويرتقي الى الاخرة واما
الجاهل بالتركيب والباغضون له فينكرونه شخصا كما قال تعـ ان
الناس باياتنا وهي النبوة والولاية لا يوقنون فيكمل شقائهم
بالاعراض عنهم باشخاصهم **المطلب الخامس** في قوله ان
الناس باياتنا لا يوقنون اعلم ان كيفية ظهور الولي على الناس
قبل موتهم فهي على قسمين فاما يكون له مرآة مجلوة وقلبا صافيا
فيريه مطابقا لما في مراته فيبايعه ويؤمن به كما اذا اعتقده بعنوانه
فيشاهد المعنون ويبايع معه بشخصه واما من لم يعتقد به فاما
يكون قاصرا ساذجا غير مقصر في حقه طاهرا نفسا من الرذائل
فلا محالة يشاهده بالنورانية فيؤمن به ويروح الى دار السعادة

واما من لم يعتقد به ويقصر في حقه او كان منكره فليس له مراة حتى يرى بها في مراة قلبه فلا محالة يرى نفسه في مراة الولي وحيثان صورته وفعليته قبيحة منكرة لسيئات الاعمال وقبائح الاخلاق ومفاسد العقايد وانكار الشرايع اشتبه عليه المرئي بالولي فيبغضه ويروح الى دار الشقاء ومنه ظهر لك حقيقة عصا موسى ع معه فانه بتجليه على المؤمن ينفجر من قلبه ماء الولاية ويظهر نور التوحيد من جبهته واما الكافر فحيث لا قلب له فيختم على قلبه فلا نور له فهو كالشيطان المفتن بخاتم سليمان فيظهر شقاءه

المطلب السادس في سر وجوب البيعة معهم

وله مقدمات الاولى انه لا اشكال في ان كمال الانسان بالدين كما هو مقتضى فطرته وكمال الدين بالولاية تعلقا واعتقادا او تخلقا وشهودا او تحققا ووجودا وذلك لان اول مقامات الدين معرفة الحق تع بالهلية البسيطة وكمال معرفته التصديق بالعناوين الكلية والهلية المركبة المنطبقة عليه كقولنا هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر الخالق البارئ المصور الى غير ذلك حسبما يقتضيه البرهان وهذا علم اليقين ولما لم يكن معرفته بالعنوان موجبا للتوحيد فلا بد من اقامة البرهان عليه كما قال وكمال التصديق

به توحيده ونسبة التشخص اليه برهانا وعيانا وتحققا وح
فانه بالبيعة فقد يسلك سلوك العارف الشاهد لهذه المقامات
بالعيان لا بالبرهان فيتشخص معروفه فيتوحد مشهوده وهذا مرتبة
عين اليقين وقد يفنى العارف في المعروف فعلا او وصفا او ذاتا
ويفنى فيه ويبقى به فيكون متحققا به وهو حق اليقين كالحديدة
المحماة وهذه المرتبة حقيقة المعرفة وبعدها مقام الولاية والقرب
التام بالحق نفلا وفرضا **المقدمة الثانية** انه حيث لم يصل
نوع اهل الدين بشيء من هذين المقامين الاخيرين حتى يتصف الموحد
بالتوحيد الشهودي والتحققي فلا بد ان يبايع لولي المقربين بالقرب
لانه فان عن هوية نفسه باق بهوية ربه فيتشخص به المعروف وهذا
معنى قولهم عبدنا عرف الله وبنا عبد الله فانه بالبيعة معه يتشخص
المعتقد به وبمبايعته معه بايع الله تعالى كما قال ان الذين يبايعونك
تحت الشجرة انما يبايعون الله **المقدمة الثالثة** ان البيعة
معهم اما بالعناوين فانها كلما قيدتها فلا تأبى عن الشركة ولذا يحتاج
الى البرهان على وحدته كالمؤمنين بالغيب لمحمد وعلي والائمة عليهم السلام
او بشهوده وتشخصه كالمؤمنين به حال حضوره اذا عرفت هذه فنقول
اما الاخير فقد هدانا الله تع بايصالهم هديه الشريفة والهداية واما

المبايعون معهم بالعنوان فلابد من ظهورهم على الامة قبل خروجهم
عن الدنيا لتمامه قابلية الامة لذلك واعتقادهم وتمامية القابلية
للنبوة والولاية هذا لتكميل المؤمنين في سعاداتهم واما المنكرين الجاحدين
فتكميلهم للشقاوة كما ان القاصرين ربما يؤمن بهم فيسعدون واما
نعرض عنهم لسوء اعمالهم وملكاتهم فيشقون ولذا قال الله تعالى
واذا وقع القول عليهم اخرجنا لهم من الارض الاية كما قال علي عليه السلام
يا حار همدان من يمت يرني   من مؤمن او منافق قبلا
ولعل هذا من الضروريات فيتدبر فيه في المقام حال المؤمنين
بهم قبل خروجهم كالامم السابقة وسيظهر لك حالهم من الاية
الثانية فانتظر **الاية الثانية** في سورة النمل اية (٨٥) ويوم نحشر
من كل امة فوجا ممن يكذب باياتنا فهم يوزعون حتى اذا جاؤا
قال اكذبتم باياتي ولم تحيطوا بها علما اماذا كنتم تعملون ووقع القول
عليهم بما ظلموا فهم لا ينطقون وفي هذه الايات مطالب الاول في قوله
تع ويوم نحشر من كل امة فوجا اعلم ان تبعيض الحشر يدل على ان هذا
الظهور لا يكون في الملكوت والقيمة الكبرى لعدم كونه مبعضا فيها
بل قال تع وحشرناهم فلم نغادر منهم احدا بل يحشر الحيوانات فيها كما
قال تع واذا الوحوش حشرت وح قوم حشر الافواج يوم رجعة الال

في هذا العالم المطلب الثاني في قوله فهم يوزعون حتى اذا جاؤا

اعلم ان الوزع الكف والمنع ومنه الوزعة محركة في شان الولاة المانعين
عن محارم الله فالمراد منه الحبس والتقييد حتى اذا جاؤا في الدنيا وهم
ايضا مقيدون فالاية تدل على امرين وهل كون الحشر في الدنيا
وانه على وجه التقييد وانما يكون ذلك في الملك لان الدنيا عالم الاجتماع
بخلاف البرزخ والقيمة فانهما عالمي الانفراد بيان ذلك ان الانسان
يكون مدني الطبع في الدنيا ويعيش فيها بالمعاونات الاجتماعية لكثرة
الحوائج الناشئة من ضعفه فانه خلق ضعيفا لا يتمكن من القيام بجميع
حوائجه كما لا يخفى وهذا بخلاف الاخرة فان كل واحد يعيش بما له
من العلم والعمل والشفاعة ايضا ظهور ما كمن في حقيقته من النبوة والولاية
وقد ستره حجب العصيان والنكاية ولذا يعبر عنه بالشفاعة لانها تقوم
بالقابلية في العبد الفاعلية في الولي ففي الحقيقة يعيش بما في نفسه بمعنى
ان معرفة النبي والولي والعالم المؤمن ومحبتهم كانت في عقله و
قلبه وكانت المعاصي حواجب عن ظهورها فاذا ارتفعت الحجب ظهر ما
كمن فيهما من المقتضيات وبعبارة اخرى ليست الاخرة دار اكتساب و
مبادلة واقتراض واستعارة واستيجار وغيرها من المعاونات الملكية بل
كل واحد يعيش في البرزخ والقيمة بما عنده لكل امرئ منهم يومئذ

شان يغنيه وذلك يوم يفر المرء من اخيه وصاحبته وبنيه الى آخر
الايات الدالة على ما ذكرنا اما كون ذلك على وجه الحبس والتقييد
فالمراد اخراجهم عن البرزخ بتراكم ابدانهم البرزخية بحيث يراهم
اهل الملك بحواسهم من غير تصرف لهم في البرزخ كتقييد مولانا خسمة الله
الجن والشياطين واخراجهم عن برزخ العالم الى الملك ليعملون
له ما يشاء من محاريب وتماثيل الاية وفيه تقييد وحي هاروت وماروت
في الملك وذلك لامتحانهم في رفع حاجاتهم مع عدم تمكنهم من التصرف
في البرزخ هل هم المطيعون المتقون ام العاصون المعرضون المطلب
الثالث في قوله تعالى اكذبتم باياتي ولم تحيطوا به علما اعلم ان
الاشقياء حيث كانوا مكذبين للانبياء عليهم السلام عن الجهل
بمقاماتهم وهم اياته ويقولون لهم ان انتم الا بشر مثلنا وسبب الحجاب
والجهل فيهم وكان هذا اعراضا عنهم حتى لم يؤمنوا بهم ولو
يعنا وبينهم كانوا مستعدين لتكميل الشقاء فيهم بمشاهدتهم
اياهم والاعراض عنهم باشخاصهم **المطلب الرابع** في قوله
تعالى اماذا كنتم تعملون هذا سؤال عنهم في صرف اعمارهم
ومؤاخذته تعالى عنهم بانكم لم تصرفوا اعماركم في تحصيل العلوم
والمعارف وقنعوا ووقفوا على الجهالة ومع ذلك حكموا بما جهلوا

فهم

فهم مضيعون لاعمارهم واعمالهم وجاهلون بالحقايق والحاكمون
على خلاف الواقع فاذا رجعوا على الحجة وظهر ما كمن بعينهم وقع القول
عليهم بما ظلموا فهم لا ينطقون لانهم لا يدركون الحقيقة لمكان
الرسوخ والملكة الاية الثالثة قوله تعالى الم يروا انا جعلنا
الليل ليسكنوا فيه والنهار مبصرا ان في ذلك لايات لقوم يؤمنون
اقول الظاهر انه جواب للسؤال المقدر كانه يقال هل يقع
ذلك بالنسبة الى الارواح بحيث يرجعون الى الدنيا ويظهرون
في الملك كما هو مفاد الايات السابقة فيجيب الحق بان من لم يهمل
موجبات الحيوة الملكية للاجسام من جعل الليل للسكونة والنهار
للمعيشة فكيف يهمل الارواح بالارجاع للفلاح مع استعدادهم
واستدعائهم لذلك كما هو مفاد قوله تعالى ان في ذلك لايات لقوم
يؤمنون بمعنى ان من اتصف بالايمان بالله من كونه موجودا صرفا
هو عين الحيوة والعلم والعشق والقدرة والحكمة والعطوفة يستدل
بجعل الليل والنهار على امور كثيرة من الرجعة والقيمة والفوز
بالجنة والسعادة فيقول المؤمن ان الله عالم باستعدادهم واستدعائهم
وهو غني قادر حكيم كريم عطوف فكان مريدا اساسيا واذا كان مريدا
ساسا فكان هذا واقعا فلا بد ان يرجعهم الى الدنيا ليتكاملهم

بالولاية الشخصية والا فيلزم فقدان حد الكمالات وهو محال و
هكذا العود للقيمة والفوز بالجنة ودار الكرامة فتدبر اذا عرفت
مفاد هذه الايات الشريفة فنقول ان الرجعة لا تختص بالعترة بل
الرجعة ايضا اللائقة فههنا مقامان الاول في لمية الرجعة اعلم ان
الملاك في رجعة الائمة اما من استعداد هم او استدعائهم او استدعائهم
اللمة الاول ففيه مقدمات الاولى ان الدنيا مزرعة الاخرة وهي دار
العلم والاخرة دار حصاد وهي دار شهود ومن لا زراعة له لا حصاد له
ومن لا علم له لا شهود له وبعبارة اخرى تحصيل العلوم وتكميل القوى
انما هو في مدرسة الدنيا والنتيجة في محصدة العقبى وقد مر ان عالم
الدنيا عالم الاجتماع وعالم البرزخ والقيمة عالم الانفراد المقدمة
الثانية انه لا اشكال في ان الانسان مستعد للكمال وكماله الاسلام
وكمال الاسلام بالولاية تعلقا او تخلقا او تحققا كما مر وتعلقه
الاعتقادي بالعنوان يستلزم المشاهدة والعيان وهو البيعة مع
الانسان وحيث انه منع بالموت فلا بد من تكميله بالرجعة الى دار العلم و
الا فيلزم تعطيل الوجود وذلك ظلم بالموجود المقدمة الثالثة
ان حقيقة النبوة والولاية حقيقة واحدة مقولة بالتشكيك ولا بد وان
يكون الايمان بتمام تلك الحقيقة ومظاهرها ولو بالعنوان بل يجب

ان

ان يكون الايمان بمظهرها الاتم حتى فى السابقين ولذا كانت الانبيا
يلقنون اممهم نبوة نبى الختم والولى الختم ولو لم يدعوا اليه لانهم دعوهم
ونحن نؤمن بهم من حيث انهم داعون لنا فلانؤمن لموسى وعيسى لا
كل كما قال عيسى بن مريم ع يا بنى اسرائيل انى رسول الله اليكم مصدقا
لما بين يدى من التوراة والانجيل ومبشرا برسول يأتى من بعدى
اسمه احمد ص وهذا الايمان انما هو بعبرة العنوان وكماله انما هو بشهود
المعنون والعيان اذا عرفت هذه المقدمات فنقول ان المستعدين
الذين ظهروا بعد مجيئ النبى الختم والولى الختم فلا بد وان يظهر
مقام الولاية والنبوة عليهم ولو حال احتضارهم وهذا من قبيل
رجعة العترة على الامة كما مر سابقا اية وضرورة واما الانبيا
واممهم الذين كانوا قبل ظهور محمد خاتم النبيين ص فلا بد وان يظهر وا
عليه عند ظهوره ولو لحظة حتى امنوا به وبايعوا معه لان الايمان
التام انما يتحقق بالبيعة مع المعنون بشخصيته وهذا من باب رجعة
الامة على العترة ولذا يرجع عيسى ع للايمان بشخص الولى الختم و
كل جميع الانبياء وذكر عيسى ع من باب المثال ومن ظهور الشيطان
والجنة عند كل ظهور للاستكمال بسعادة وشقاوة ومن هذا الباب
ما ورد صحيحا عن الرسول صلعم انه بعد سالته جاء على قبر ابيه عبد الله

علیه وسلم وارجعه الی الملک فقال اشهد ان لا اله الا الله واشهد
انک رسول الله فانه کان مؤمنا به بالعنوان فاکلمه بالبیعة والعیان
ثم سئله ابوه عن وصیه وولیه فقال هو علی بن ابیطالب ع فقال
اشهد ان علیا ولی الله الی آخر فقال ص لابیه عبدالله ارجع الی
جنتک ونظیر هذا کثیر ومن هذا الباب رجوع سام بن نوح ع
حیث اظهره علی ع بامر الرسول ص وکان شمائله محفوظة عند الجماعة
الذین استدعوا ظهوره وشهادته برسالته حتی تؤمنون به
فظهر وشهد عند الجماعة برسالته وولایة مولانا علی ع فآمن
بها الجماعة وشهد الهما اللهم الثانی وهو الرجعة بالاستدعاء
بذا هذان اهل الایمان لما آمنوا بالنبی الختم والولی الختم واطلعوا
علی ابتلائاتهم وقلة انصارهم استدعوا من الله الرجعة والنصرة
کما انا نلتمس ونستدعی من الله تعالی الرجعة والنصرة بما ورد فی
دعاء الفرج اللهم فان حال بینی وبینه الموت الذی جعلته
علی عبادک حتما مقضیا فاخرجنی من قبری مؤتزرا کفنی شاهرا
سیفی مجردا قناتی ملبیا دعوة الداعی فی الحاضر والبادی
اللهم ارنی الطلعة الرشیدة والغرة الحمیدة واکحل ناظری
بنظرة منی الیه وعجل فرجه وسهل مخرجه اللهم اشدد

ازره وقوّ ظهره وطوّل عمره واعمر اللّهمّ به بلادك واحي به
عبادك فانّك قلت وقولك الحقّ ظهر الفساد في البرّ والبحر
بما كسبت ايدي النّاس الخ وحيث انّ الدّعاء مستجاب حسبما
وعد الله تعو لا يوجب اختلال النّظم كما يأتي في باب الكيفيّة
لحقيقة الرّجعة فلا بدّ من تكريمهم بالرّجعة لمكان النّصرة او لرقيقة
الفطرة ومن هذا الباب نصرة نبيّه صعـ بالف من الملئكة مردفين
وفي بدر وحنين بخمسة الاف من الملئكة وثلثة الاف من الملئكة
وكذا نصرة الارواح لمولانا ابي عبد الله عم ولا اشكال في ان هذه الملئكة
هي الارواح الصّاعدة الّتي صاروا ابدانهم واستدعائهم
قبل لما نهم جنود الحجّة واما الملئكة الّتي كانوا في ارض النّوم تحت
العرش فلبسوا الجنده من اوّل يوم خلقوا والا لزم تعطيل الوجود
بل لا بدّ وان يجدّوا عند الحاجة كما امروا بالسجدة لادم عند خلقة
ادم وحيث انهم مجدّون صاعدون فلا بدّ وان يبعثهم ويكرمهم
بالنّصرة وهكذا حال هذه الامّة الامنة المؤمنة عند ظهور الحجّة ع
ولو فرض ان الملئكة لا تكون عبارة عن الارواح الصّاعدة وكانت
هي الارواح الكائنة تحت العرش ثمّ لجمعة الارواح في الملك لكونهم
برزخيين فتظهر فتدبّر الثّالث هو الرّجعة بالاستخصاص وهي

للضعفا من النفوس المؤمنة وقاطبة لاشقياء الكافرة كما دل عليه الاية والروايات واستخصاصهم انما هو بالوزع والتقييد اما المؤمن الضعيف فلا يقدر على ذلك ويحتاج الى تصرف الولي المقتدر فيرجعه لتكميله بالسعادة واما الكفار فلعدم الرغبة لهم في الرجوع وح فيرجعهم الولي وذلك لان رسوخ الحجاب وملكة الشقاء بكمال الشهود والانكار حتى وقع القول عليهم بما ظلموا وهم لا ينطقون لانهم لابد كون الحقيقة كان الرسوخ والملكة كما كانوا لا يوقنون عند رجعة العترة على الائمة وتكلمها لهم وهذا نظير الاشقياء في زمن الرسول وساير الرسل مع مشاهدتهم الآيات لا يؤمنون بهم ويرمونهم بالجنون تارة وبالسحر اخرى المقام الثاني في كيفية الرجعة وفيها مقدمات الاولى ان البدن مادي وبرزخي والاول من الامشاج والبسائط التي اوجدها الله تعالى بمقام خالقيته ثم ركبها بمقام بارئيته ثم صورها بالصورة المنوية الى اخر ما قال وكسونا العظام لحما كما قال تع هو الله الخالق البارئ المصور والثاني يحصل من الحركة الدورية فتلطف الاجزاء المادية بالبخار الخاص وهو الروح السماوي الصبابي كما قال تع الذي جعل لكم من الشجر الاخضر وهو البدن النباتي نارا وهي الروح البخاري الحار

والیہ اشار بالترتیب الانفصالی بین البدن والروح المنشأ بقوله
ثم انشأناه خلقا اخر ومنه تعرف ان البدن المادی والبدن البرزخی
علة اعدادیة للروح المنشأ منه فاستعداد حصولها فی البدن بل
فی الروح البخاری المصبوب فیه المقدمة الثانیة ان الروح الذی یدرک
نفسه بمجرد ظهوره امر انشائی حادث بعد تمامیة حدوث البدن
متعلق به وعلة ایجابیة بالنسبة الی البدن لان مناط العلم والقدرة
والعشق اما العلم فلانه نحو لک تدرک حوائج البدن واما القدرة علی
قضاء حوائجه فبالشهوة والغضب واما العشق فلان اللذة وهی
ادراک الملائم للروح لا للبدن وان کان الملائم وغیره للبدن
ولا تتوهمن انها هی الارواح السابقة علی الاجساد کما فی قوله خلق الله
الارواح قبل الاجساد لامتناع تعلقها بالاجسام وذلک بالنسبة الی الارواح
الکلیة ظاهر واما الارواح الجزئیة المثالیة فهی ایضا مستقلات
لا اسادة لها ویمتنع ان یصیر اسیرا لها بل کانت من مقتضیات المادة
فهی تابعة للبدن ولولا استعداد حصل فی البدن لما اوجده
ولذا یقال ان النفس جسمانیة الحدوث وبینهما العلیة اما البدن المادی
والبرزخی فهو علة اعدادیة کالام بالنسبة الی الولد اما الروح
فهی علة ایجابیة کالولد للام فیدبر امه وبدنه فتدبر المقدمة

الثالثة ان البدن والروح متعاكسان بالموت والحيوة ومناط
حيوة البدن الذي بذاته ميت فالروح حيث يبسط اشعته اما في البدن
بتمامه فهو شعاع اللامسة او في بعضها وهو الذوق والشم و
البصر والسمع وهذا خلق الحيوة للبدن واما الموت فبقبض الروح
اشعته هذه عن البدن فيرجع البدن الى موتته الذاتي وهذا خلق
الموت وح فالتقابل بين حيوة البدن وموته تقابل الملكة والعدم
وليس هذا من الامور التي كان كشفها على عهدة الانبياء حتى يكون
من العقايد بل يدركها الكل حتى الحيوانات بل المراد من حقايق الموت
التي جاء بها الانبياء هو بقاء الارواح وبقائها بعد موت الابدان
فانه من عالم الامر لا فناء له ولا مفني له لتجرده فتدبر ويدل على ذلك
فطرة عشق البقاء وعشق اللقاء وفطرة عشق الحرية وعشق الراحة
وفطرة عشق صيت الخير كما مر في الانسان والفطرة **المقدمة**
الرابعة ان ههنا تلازمان الاول التلازم بين المادة البدنية
ملكية وبرزخية والصورة الجسمية والثاني التلازم بين الصورة
الجسمية والصورة النوعية النفسانية وح فبعد التفكيك بين
الروح والبدن بالموت يبقى التلازم بين الصورة الجسمية والصورة
النوعية مع اختلاطها المادة البرزخية وتتحول الى عالم البرزخ

الى ان يرتقي اليها تمام الصورة الجسمية ويبقى المادة مع صورة ما
راس مال هذا العالم ولذا يتعلق الروح بالبدن المقبور تعلقا
برزخيا ويقع السؤال عنه مع هذا البدن في القبر المقدمة الخامسة
ان البرزخ والملك كلاهما من عالم الحس والمحسوس والنسبة
بينهما نسبة الظهور والبطون وهذه الفضوة الى تحت مقعر العرش
مخصوص بهما وح فكل ما يدرك بالحس المقيد بالمادة فهي عالم
الملك وكلما يدرك بالحس المطلق فهو من عالم البرزخ فكل صورة
تدرك بالبصر فهي من هذا العالم وكل صورة تدرك بالباصرة
ومقام الافلاك فهي من الصور البرزخية وهكذا سائر المحسوسات
وهذا العالم مملو من الهباء والاثير وهذا هو الهيولى المجسمة
بالصورة الجسمية الملازمة للصورة النوعية العرشية وح فالملائكة
السابحة والشياطين والجنة والارواح الصاعدة كلهم في
هذه الفضوة ولذا نلاقي اباك واخاك وغيرهما في البرزخ في
حالة الرؤيا ونصافحه وتعانقه ونرى لونه وشكله ونورانيته
ونسمع صوته وتشم رائحة الطيبة ونسئل عنه عن اشياء الجنت
نقطع انك شاهدت اباك ونستظهر عن دقائقه ورسائله
واستاده ومحاسباته ونامرك بصفية حسابا فلان على ما في دفتره

وتعين ما في دفتره مع انك لا تعلم لشئ منها اصلاً وتستكشف
منه الاسرار والعلوم واجوبة الاشكالات الراجعة الى الدين او
الدنيا وقد يقع ذلك في غير الرؤيا من التجريد الاختياري او التجرد
الاضطراري الناشي من القواعد العلمية او الرياضة العملية المقدمة
السادسة ان الروح يفقد على بدنه البرزخي فتارة يتخلل بحيث لا يرى
الا بالبصر المطلق وقد يتكاثف فيرى بالبصر المقيد كما انه قد يستبدل
بدنه البرزخي ويستتر بواسطة هذا الاثير كاستبدال البدن
المادي بمادة اخرى عند التحليل وملاك بدنيته له بنفسه ولا
يكون له بدن خاص بل له بدن ما وتشخص بدنه بنفسه ملكا وبرزخا
ففي البرزخ له بدن من سنخ الاثير كما في الملك من سنخ المادة
والاستبدال والتحليل في الملك والبرزخ لمكان تاثير الروح في
العالمين واما الاستزاده والتصوير فلمكان تاثير الروح في العالمين
غاية الامر في الدنيا قهري وفي البرزخ ارادي ولذا يتشكل باشكال
مختلفة ويتقدر بمقادير شتى المقدمة السابعة التصرفات
البرزخية انما هو من اقتدار الارواح وقابلية المادة البرزخية
لكونها مطاوعة للمشية واقتدار الارواح بالعلم والعمل والمراد
منها ما كان منشاؤه العقل النظري والعقل العملي بحيث كلما

من سنخ التصرفات البرزخية المقدمة الثامنة لابد في انفاذ
المشية من تبعيتها للمصلحة النوعية ولا اقل من عدم الاخلال
بالنظام النوعي بداهة ان ظهور كل شئ انما هو بمشية الله التي
هي تابعة لاسمائه التامة وصفاته المنظمة وما لم يكن للشئ
علة اسمائية فلا يمكن ان يتعلق به المشية حتى في مرتبة تنزلها
ولو تعلقت به المشية في مرتبة تنزلها ولم يتحقق انكشف انه
الى هذا الحد كانت لاقتضاءات الاسمائية فتدبر فيه جدا
المقدمة التاسعة انحاء التصرف البرزخية هي الخلع
واللبس للصور بحسب الملكات كالمسوخات والقبض والبسط
بحسب الشكل والتخلخل والتكاثف بحسب الجسم والاستمداد و
الاستزاده بحسب المادة والظهور والخفاء بحسب الشخص
والاماتة والاحياء بحسب الاشياء كتصرف اصفين برخيا بالاضافة
الى عرش بلقيس حيث قال انا اتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك
فانه لا زمان له فلا حركة فيه فيكون من قبيل الاحياء والاماتة ويمكن
ان يكون بل لعله كان من قبيل التصرف الولوي في الجسم التعليمي وتغيير
بطي الارض بان ينضم مكان العرش بمكانه فاحذه واعطاه لانه لا يجب

٢٥١/٧ كما في القدسية وتصرفات المشتبه بنوع التصرفات الكاملة في نخ

ان

ان يكون الصورة الجسمية مقيدة بمقدار معين بل لابد له من
مقدار ما وح فتصرف الولي فيه فتدبره وعدم تصرف حضرة
سليمان حشمة الله انما هو لكمال ولايته فانه يقتضي كمال العبودية
لا التظاهر بالربوبية الا لاظهار الحق واذنه قال وما كان لرسول
ان يأتي باية الا باذن الله **المقدمة العاشرة** فان الايات الدالة
على عدم الرجوع مثل قوله تع كلا انها كلمة هو قائلها بعد سؤال
الرجعة عن ربهم رب ارجعون لعلي اعمل صالحا فيما تركت وقوله
تعالى او لم يروا كم اهلكنا قبلهم من القرون انهم اليهم
لا يرجعون فهي دالة على عدم امكان الرجوع بالابدان الملكية
لا بالتمثل كما في الارواح المطلقة ولا بالتقيد كما في الابدان البرزخية
للارواح المقيدة لامتناع الاول عقلا وامكان الثاني كما
سيأتي **بداهة** ان الابدان الملكية ان لم يكن واجدة للصورة
المنشأة فهي اما في صراط التركيب فهي مستعدة لحصول روح خاص
لم يخرج من القوة الى الفعل بل حصوله للبدن الخاص اول الخروج
من القوة الى الفعلية وهذا كالابدان الرحمية واما في صراط التحليل
الى البسائط كابدان الموتى فما لم ينحل اليها ولم يشرع في صراط
التركيب الخاص لم يستعد لانشاء روح خاص هو غيره وان كانت

واجدة للصورة الا تشابئة فلم يستعد لروح اخر بدا هذه وحدانية
كل شخص شخص واما الارواح فانها خرجت عن القوة الى الفعل لو
في الجملة فلا يمكن ان يقيدها ويخرجها عن الفعلية الى القوة ثانيا
مع انه في اي مادة تفرض فهي مستعدة للروح الخاص به ويمتنع
اجتماع النفسين واما الابدان البرزخية فهي لها في الملك ايضا
كما عرفنا اذا عرفت هذه فنقول ان ظهور الارواح في الملك
انما هو بابدانهم البرزخية لا بابدانهم الملكية وذلك باقتدار الروح
على تكاثف بدنه والاستمداد والاستزادة من الهواء والاشياء
فهو الكثافة وسر التعبير عنه بالذاتية كما في الاية هو اقتداره
على اظهار نفسه على اهل الملك بحيث يرونه مع تقيدهم
بالملك من غير تجريدهم كما ان عليا ع اظهر جسده البرزخية
على ولديه حين حملة مقدم نعشه بنفسه واظهر الرسول ص
لابي بكر في مسجد قباء وبيده الشريف في قبر المدينة واظهر ايضا
مولانا الباقر ع ويده الهادي في قبره وقد يتعلق مشيئة الروح
باظهار بدنه وكتبه كما رأى ظلمة مولانا الحسين ع في الطريق يدا
يكتب على الجدار اترجوا امة قتلت حسينا شفاعة جده يوم
الحساب كما يتعلق مشيئته باعلان صوته في الملك حتى يسمع

السامعة المقبية مثل انه قرأ مولانا الحسين ع آية الكهف ام حسبت
ان اصحاب الكهف والرقيم كانوا من آياتنا عجبا وقال ع ايضا و
سيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون كما ورد فى الاخبار
الكثيرة ظهور اشخاص معينة ولا يخفى على المنصف الخبير فتدبر فيه
وبالجملة الارواح يتظاهرون فى الملك بابدانهم البرزخية بالتكاشف
والاستمداد والاستزادة حتى يريهم اهل الملك بحواسهم المقيدة
ومنه تمثل جبرئيل فى الملك بصورة الدحية وتمثله لمريم وظهوره
لتخريب شهر لوط واما نزله فهو غير التمثل كما وقع فى ليلة القدر
مع الملائكة كما قال تنزل الملئكة والروح فيها وهو ظهوره على
قلب النبى صلعم كما قال تع نزل به الروح الامين على قلبك لتكون
من المؤمنين هذا بالاضافة الى الارواح القوية السعيدة واما الارواح
الضعفاء والاشقياء فلمشية ارواح الاولياء كما ورد عنهم ع
انه يظهر الحجة جارى النبى والشجرة الحاقة بركة بدنهما بالتسبيد
اخضر واثرت لاى بدن من الابدان مثل هذه الكناية والحاصل
ان فى رجعة الارواح لابد من ظهورها فى الملك على اهل الملك وذلك
اما بالدلالة للارواح المقتدرة او بالورع والتقيد والحبس
اما الضعفهم وعدم تعلق مشيتهم او لشقائهم فانهم يقيدون بمشية الله

والسلام

الانسان والفطرة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين

الباب الاول من ابواب القرآن الذي نريد ان نتبرك بذكره هو باب ما يتعلق بمعرفة الذات ووجوده ولقد فرقناها عما يتعلق باسمائه وصفاته لمكان اختلاف المفاهيم مضافا الى لحاظ باب التعاليم وفيه آيات الاولى في سورة الروم قال تعالى فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن اكثر الناس لا يعلمون وفيها مطالب الاول في قوله تعالى فاقم وجهك للدين حنيفا اعلم ان اصول كمالات الانسان ستة قد جمعها الآية احدها معرفة الانسان نفسه ثانيها معرفة الانسان وجهه ثالثها معرفة الانسان دينه رابعها معرفة الانسان اقامته خامسها

معرفة لزوم وجوب اقامة وجهه سادسها معرفة حافية المطلب الثاني

في قوله تعالى فِطْرَةَ اللّٰهِ اعلم ان الفطرة منصوبة بالفعل المحذوف

من باب الاغراء فكانه قال تعالى الزم فطرة الله وح فمفادها

ايجاب لزوم الفطرة في كشف هذه الامور الستة واذا عرفت

هذا فنقول ان الفطرة فعلة من الفطر وهو الايجاد فمفادها

كيفية الايجاد كالجلسة لهيئة الجلوس والقبلة لهيئة المقابلة

والزينة لهيئة الزين وهكذا وحيث ان الوجود والايجاد حقيقة

واحدة فكيفية ايجاد الحق المساوق لهويتنا هي فطرتنا وصفاتنا

اللازمة لوجودنا المطلب الثالث في قوله تعالى الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ

عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ اعلم ان هاتين الصفتين بيان للّوازم

الوجودي كما قيل في الحكمة الغالية تبعا للحكمة الالهية التي لا

يتخلف ولا تختلف وحيث ان لازم الشيء لا يكون قابلا للجعل

التأليفي اثباتا لان مناطه الفقر والحاجة واللزوم مناط

الغنى قال تعالى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ولم يقل معها تنبيها على انه

من لوازم الوجود ولا نفيا كما قال تعالى لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ وبالجملة

لا معنى لجعل لوازم الوجودي بعد جعل الوجودي الا تبعا لا اثباتا

ولا نفيا فتدبر المطلب الرابع في قوله تعالى ذٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ

اعلم ان الفطرة بعد ما عرفت من عدم مجعولیتها الا بالتبع وانها
امر ذاتی لا یختلف ولا یتخلف فلا مجال للتصرف فی الوهم والخیال
فیها وذلک لان کتاب ذاتنا مکتوب بیده تعالی حیث قال ما منعک
ان تسجد لما خلقت بیدی استکبرت ام کنت من العالین
مضافا الی کونه مطابقا لکتاب ذات الحق لاتفاقهما فی لوازم
الوجود ولذا قال خلق الله ادم علی صورته فهی معصومة عن الخطاء
فی مقتضیاتها واحکامها وحینئذ فلا بد ان یلتزم ویدان بها کما
قال الله تعالی ذلک الدین القیم والمشار الیه بقوله لذلک عبارة
عن المفطور به وهو حکمها ومقتضاها المطلب الخامس
فی قوله تعالی ولکن اکثر الناس لا یعلمون هذا توبیخ لاهل
الحجاب والاحتجاب بالطبیعة وعدم التمیز بین الفطرة والطبیعة
ومقتضاهما فلو کان عالما بالفطرة ومقتضاها لکان مدرکا
لمولاها عاشقا لانقیائها هاربا عن انحطاطها حافظا لحقوقها
مانعا حنیفا عن الطبیعة فی اختلاسها لکمالاتها وسیاتی
تحقیق المقام انشاء الله اذا عرفت هذه فههنا مقامان المقام الاول
فی معرفة الانسان نفسه اعلم انک بعد ما عرفت ان المرجع لکشف
هذا الحقایق السنیة هی الفطرة فنقول اما معرفة الانسان نفسه

فمن

فمن امور احدها الرجوع الى فطرتنا العالمة لانا اذا ارجعنا اليها
لوجدناها عالمة لنفسها اعني (خوذبين) وح فلست من عالم
الخلق والمادة ولا الجسم ولا الطبيعة بل كانت من عالم الامر و
المشية وذلك قول الله عز وجل ويسئلونك عن الروح قل
الروح من امر ربي بيانه ان مناط العلم الحضور ولا حضور للمادة
ولا للجسم ولا للطبيعة بيانه ان لكل مناط الغيبة والجهل فان
ذرات المادة والاجسام كلها وان كانت في نهاية الصغر لا يدرك
نفسها ولا مجاوريها ولذا الجوع والعطش والمرض وغيرها
العارضة للطبيعة فلا يدركها الطبيعة الجوعان والعطشان بل
المشار اليه (بانا) يدركها ولذا لا ندركها عند اشتغالك و
ان كانت الطبيعة تفعل مقتضاها كما لا يخفى على احد وهذا
الكشف اول مقاصد الانبياء ع ولم من تخلية تامة في الخروج
عن اسر الطبيعة واخلاسها ويرتفع الشبهة بين النفس
والبدن فلتحكم باني لست بدنا ولا مادة واما ثانيا فبالفطرة العاشقة
بيانه ان الانسان عاشق لنفسه ولكماله ولا ضافاته (خود
خواه) حتى ان المنتحر لا ينتحر نفسه الا لحبه نفسه بحيث لا تحتاج
هذه الحيوة المظلمة لنفسه فيقتل نفسه واما ثالثا فبالفطرة

الكاشفة التي يلزمها الاستبداد برايه كما قال فطرة الله التي
فطر الناس عليها بداهة انه لا يتمكن ان يتحرك نحو الشيء الا بعد العلم
بنفعه فيجلبه او ضره فيدفعه ولذا لا يمكنه الاستظلال براي
احد الا بعد انكشافه في نفسه ذلك بل يستحيل التزامه التقليد
والتبعية الا بعد حكمه في نفسه انه لا بد ان يستظل بظل العالم
بل الشرع يمنعهم عن التقاعد في الاصول حتى وبخهم على تقليدهم
لانه على خلاف الفطرة والشرع على طبق الفطرة واما رابعا فلكون
حب الراحة بداهة ان اهل العالم يعشقها بحيث يتعبون انفسهم
في تحصيلها مع انه مناف لمحبوبه فانها هي اللذة المطلقة الغير
المسبوقة بالتعب ولا المقارنة معه ولا الملحوقة به واما خامسا
فبفطرة طلب الحرية بداهة عشق الكل لنفوذ مشيته وعدم المانع في
المقصد فبهذه الامور الخمسة يستكشف ان الانسان هو الذي
يعلم ذاته ويعشقه ويستبد برايه ويحب الراحة ويطلب الحرية
واذا قايست هذه الامور مع الطبيعة ولم تجد فيها العلم فلم
تجد فيها هذه الامور كما لا يخفى فلتحكم بان حقيقة غير طبيعي المقام الثاني
في التوسل اليها للحنافة المذكورة في قوله تع حنيفا اقول الحنيف على
زنة الفعيل وصف معناه لان هذه الهيئة كالفعول تدل على كون الموصوف

معدنا لذلك الوصف للتبادر وعلى هذا فلابد ان يكون الانسان
معدنا للخرافة وهي الاعراض عما يخالف الحقيقة وكيف كان ففيه
مقدمات الاولى ان وجه لزوم الخرافة امتناع التوجه الى الشيئين
لعدم الوجهين ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه وبالجملة فنفس
الفطرة تابى عن التوجه الى شئ الا بعد الاعراض عن اخر والا لزم
اجتماع الضدين وصدور الكثير عن الواحد وهو كصدور الواحد
عن الكثير ممتنع والقلب واحد فلابد وان لا يتعلق الا بالواحد
المقدمة الثانية ان النفس حسبما كانت جسمانية الحدوث ومنشاتها
بعد حدوث البدن فهي واقعة بين الملك والملكوت لها
وجهان لكنه لما كانت بحكم الطفل فهي في تربية ام الطبيعة
وارتع في مراتع البهيمية في كثير من الازمنة ولهذه الجهة
صارت شديدة الانس بامها بحيث غفلت عن ابيها
الملكوتي بل عن نفس ذاتها وتكون وجهتها الى عالم جسمها
وطبعها وتدبير امورها وقضاء وطرها بل سلمت جميعها
لنفسها واستبدادها وجوبها وراحتها الفطريات الى
الطبيعة فصارت هي محجوبة ومستبدة وقانعة بالحرية والا
راحة عن تحصيل الكمال وما يشتاق المقدمة الثالثة

في بيان الاخبار الواردة في الرحم وصلتها وقطعها ففي النبوي عنه صلى الله عليه في الحكاية عن الله تعالى سبحانه جئته قال انا الله وانا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمي فمن وصلها وصلته ومن قطعها قطعته وعنه قال الله لها من وصلك وصلته ومن قطعك قطعته وايضا عنه صلى الله عليه وآله الرحم شجنة من الرحمن وقال لها الله من وصلك وصلته ومن قطعك قطعته وعنه ص الرحم متعلقة بالعرش يقول من وصلني وصله الله ومن قطعني قطعه الله وعنه صلى الله عليه وآله قال ان الله خلق الخلق حتى اذا فرغ منهم قامت الرحم فاخذت بحقو الرحمن فقال لها مه قالت هذا مقام العائذ بك من القطيعة قال تعالى اما ترضين ان اصل من وصلك واقطع من قطعك قالت بلى قال تعالى فذلك لك وفي الحديث الرحم شجنة من الله ويعلم تبرك بنكرها اقول اما كون الرحم هو العضو المخصوص بالنساء فليس مرادا من هذه الاخبار بداهة ان وصلها نكاحها وقطعها ترك زواجها وهذا خلاف الظاهر كما سياتي وان كان المراد منها الاضافة والنسبة الى الرحم او الصلب وهما كما هو الظاهر في موضوع الاحكام الشرعية فهو من الامور الاعتبارية لا يكون متعلقا

للجعل والخلق بل الرحم كما في هذه الاخبار هي التي يصح ان تاخذ
بحقو الرحمن ومتعلقة بالعرش وكانت شجنة من الرحمن او
شجنة من الله وليست الا الطبيعة توضيح ذلك ان الرحمن هو
الذات باعتبار انبساط جوده وبسط فيض وجوده ومد ظله
على رؤس الجهات الامكانية وبعبارة اضحى ان رحمانيته
عبارة عن ظهوره وظله الممدود وفيضه المقدس والوجود المنبسط
الساري في جميع الجهات الامكانية وح مجموع ظهوره وظله رحمانيته
الفعلية وحيث ان العرش الجسماني واقع في منتصف هذا
الظهور وبه امتازت الروحانيات الغيب المحسوسات عن المحسوسات
فيكون العرش حقو الرحمن والحقو موضع الازار ولما كان ظهور
الحق في مظاهر الروحانيات اقوى حتى قيل انها انيات محضة
وفي الجسمانيات اخفى فيكون العرش نهاية ظهوره واستيلائه
كما قال تعالى الرحمن على العرش استوى وما بعد العرش من هيولى
وطبيعة موضع استتار الحق واختفاء الوحدة وظهور عالم الكثرة
واول ظهور الطبيعة هي المتعلقة بجسم العرش المجيد المحيط
وح فقد ظهر كون الطبيعة اخذة بحقو الرحمن وانها متعلقة
بالعرش كما انه ظهر لك انها شجنة من هذا الظهور الظلي

واما كونها شجنة فلانها الغصن المشتبك والطبيعة بالذات امر مشتبك فهي اما مقدار امر مشتبك اذ قرات الشجنة على زنة الفعلة بضم الفا او هيئة مشتبكة على زنة الفعلة بكسر العين وتبعيضها بالنسبة الى الرحمن لكون مظاهره الجسمانية امرا مشتبكا دون مظاهره الروحانية فيصح ان يقال انها شجنة من الرحمن وكونها شجنة من الله فباعتبار ظهوره الجسمانية وبالجملة فبتحقق هذه الخواص تم كون المراد من الرحم في الروايات هو هذه بل تصحيحها ايضا كما لا يخفى والطبايع الجزئية المقصودة في المقام التي هي من شئونها محكومة بحكمها اما وصلها فحيث ان الطبيعة بارك انها مظهر لحقايق المعاني والارواح ومنشأ لحصول روحانيتنا فوصلها الحاظ رابطيتها بين روحانيتنا والعوالم السابقة فكما انها واسطة لوجودنا فلابد وان يكون واسطة لحصول كمال وجودنا وذلك انما يحصل اذا نظر اليها نظرا اليا وهذا نظر عدل اليها الحصول الحضانة لولدها وتحقق بهذه الصلة صلة الحق الينا واما اذا نظر اليها نظرا استقلاليا فهو قطعها و نظر ظلم اليها واتلاف لولدها الروحاني وموجب لقطع الحق عنا وبذلك

تحقق البعد عن الحق سبحانه وتعالى وح فحقيقة الخلافة الاعراض
عن الطبيعة استقلالا وهذا هو الاعراض عن الدنيا المقصود
للانبياء الثالث من المقامات الانسانية التي تعرضنا لها انه
الفطرة معرفة لمية وجوب اقامة الوجه الى الدين اقول وحيث
قد عرفت انه تعالى جعل كشفها في عهدة الفطرة فاعلم انه لا اشكال
في وجود حب الذات وكمالها في الفطرة فيكون الانسان بما
هو انسان عاشقا لنفسه اعني (خودخواه) حتى ان المنتحر لا
ينتحر نفسه الا لحبه نفسه بحيث لا يختار هذه الحيوة المظلمة
لنفسه فيقتل نفسه ولذا يكون عاشقا لحيوته وما يصح به
حيوته بما هو انسان وليس الا كماله علما وعملا ويرشدك
الى ذلك النظر الى حال الطفل فانه لولا علمه بالامتصاص
والازدياد وحيا من الله تعالى والعمل بهما لما امكن له
النشو والنماء في عالم الدنيا وكل حيوة الاخرة لا تنتظم
الا بالعلم والعمل قد افلح المؤمنون الذين هم في صلوتهم
خاشعون وح فكلما يصح به حيوته فهو كماله وما لا مدخلية
له في صحة حيوته بما هو انسان فليس بكمال له ولذا لا يكون علم
المقامرة وعملها والشطرنج وعمله كمالا لعدم كونها مصححة

الحيوة بما هو انسان وان كان قد يصحّح حيوته بما هو حيوان لان
مدار صحة الحيوة بما هو انسان ان لا يكون مزاحما لجهاته الاخر
فان الانسان بما هو انسان اجتماعي مدني فصحة حيوته ملازم
للحيوة الاجتماعيّة ومنها انّ المعاملات الربويّة والاكل بالباطل
تزاحم الحيوة الاجتماعية الى غير ذلك ثم انّ الكمال المصحح للحيوة الانسانية
يختلف بحسب الازمنة وبحسب العوالم فربما يوجب تصحيح
لحظة او ساعة او يوما او شهرا او سنة او عمر وح فبحسب اختلاف
تصحيح الازمنة يختلف الكمال شدة وضعفا وربما يصحح
بحسب بعض العوالم دون بعض وربما يوجب تصحيح العوالم
كلها ولا شبهة انّ الكمالات الدنيويّة من صنايعها وكشفياتها
واعمالها تصحح بها الحيوة الدنيويّة ولا حاجة معها الى الحيوة
البرزخيّة ولا الملكوتيّة ولا الجبروتيّة بداهة ان عالم البرزخ
لا يحتاج الى تلك الصّنايع علما وعملا كالخيّاط وصانع الساعة
والمراكب والبرق وغيرها كما لا يخفى وبالجملة فكل كمال يسع دائرة
تصحيح الحيوة الانسانيّة من الملك والبرزخ والملكوت و
الجبروت فهو اقوى الكمالات واعظمها واذا قايست الكمالات
لوجدت التديّن مصححا للحيوة الملكيّة والبرزخيّة والملكوتيّة و

ولا لصحة حيوة الاخر

الجبروتية بخلاف غيره من الكمالات لاختصاصها بالمسلمين دون
غيره كما لا يخفى واما الكمال الديني فمن شعبه المعدلة فصحة الحيوة
الانسانية منوط بها بداهة ان الهيئة الاجتماعية اذا كانت عادلة
فاقل نفع يتوجه اليها حفظ اعمارهم واموالهم واعراضهم واخلاقهم
فصحة حيوة الانسان بما هو انسان يتوقف على المعدلة بل
يتوقف صحة حيوته بالمعدلة قبل حيوته فلو كان ابواه متصفين بتلك
الصفة لم ياكلا حراما فينعقد النطفة منه ولم يعصيا في المرابطة
فيقع النطفة في الرحم سفاحا فيشقى الولد كما اذا قايست العبودية
وحقيقتها الخضوع للكامل بقول مطلق الى الحيوة الانسانية
لوجدتها تام المدخلية في صحتها بداهة نهاية مدخلية التواضع
والاحترامات في نظام الحيوة واقل نتايجها العزة والمحبة و
غيرهما كما لا يخفى واذا نظرت الى المعرفة والعلم بالحقايق لوجدتها
تام المدخلية لصحة الحيوة كما عرفت حال الطفل ما لم يعلم
الامتصاص والازدراد وجاء من الله لما امكن حيوته فضلا
عن صحتها ولا يمكن الحيوة الا بالعلم والعمل غاية الامر الجاهل
يعيش تحت ظل العالم فتدبر ثم اذا نظرت الى المعرفة والعبودية
والمعدلة وقايستها الى عالم البرزخ والعوالم الاخر لوجدت

انها تمام ملاك الحيوة نلك العوالم وان كان كمال المعدلة ظهورها
في البرزخ اقوى والعبودية والصفات الحسنة ظهورها
في الملكوت اقوى والمعرفة ظهورها في الجبروت اقوى واذا قد
تحقق انحصار الكمال المصحح للحيوة الانسانية في جميع العوالم
بالدين عرفت حكمة ايجاب اقامة وجهك الى الدين المقام
الرابع في معرفة وجهه فنقول ان وجه البشر هو وجهه الظاهر
من صورته وجسمه ومقاديم بدنه كما هو المقصود من قوله تعالى
اقِمْ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ لانه جسم ولا يقابل الجسم الا
الجسم وهيئة مقابلتهما تسمى قبلة كما مر ويجب التهيئ بهذه
بهذه الهيئة في الصلوة والنحر والذبح وحال الاحتضار وحال
الصلوة عليه وحال دفنه وان كانت كيفية التهيئ مختلفة
حتى ان الميت اذا دفن بنحو الامانة يجب ان يجعلوه متوجها الى
القبلة مثل القبر وقد غفل عنه المسلمون الا فتذكروا رحمكم الله
كما يحرم التهيئ بهذه الهيئة في حال التخلية استقبالا
واستدبارا بل واستنجاء ومباشرة وفي غير هذه الاحوال يستحب
الاستقبال ويؤكد في حال العبادات بل اكد في حال النوم وهو
اما موافق لحال الاحتضار او حال القبر والظاهر انه يتحقق الاستقبال

بايهما شاء وان كان الانسب اختيار خاتم الاختصار
والسلام على من اتبع الهدى واما الوجه المقصود هيهنا حيث ان
المتوجه اليه هو الدين وليس الا من مقولة المعاني كما سياتي فذلك
وجه الانسان وهو فهو بحسب ما يناسب فطرته الداركة جهات ادراكه
السبعة اعني وجه الحس وجه العقل وجه القلب وجه الروح وجه
السر وجه الخفي وجه الاخفى وهذه مدائن الانسان

هفت شهر عشق را عطار گشت　　ما هنوز اندر خم يك كوچه ايم

فبوجه الحس المقيد يدرك محسوسات هذا العالم من المبصرات لونا
وشكلا ومن المسموعات صوتا باقسامها ومن المشمومات بانواعها
ومن المذوقات بانحائها ومن الملموسات باحنائها وبحسه المطلق
وهو شعاع شمس وجهه من الباصرة والسامعة والذائقة والشامة
واللامسة اذا خرجت عن اسر نواميس البدن يدرك المحسوسات
الخمسة من عالم البرزخ كما مر في باب الرجعة تحقيق عالمي الملك
والبرزخ وبوجه العقل يدرك المعقولات بالبرهان حال ضعفه
لاحتياجه الى الفكر والفكر حركة الى المبادي ومن مبادي الى المراد
وعند كماله يدرك المعقولات المجردة بالعيان وهو الكشف وح
فالكشف حظ العقل عند قوته وشدة نورانيته وبوجه القلب

وهو المرتبة التي للانسان بها يحب نفسه وكل كمال محسوس او معقول
لها فيكون الانسان بالفطرة خودخواه وحيث ان الحب بعد الادراك
واول من يدرك هو نفسه وح فاول من يحب هو نفسه فيكون الانسان
بما هو هو (خودبين) و (خودخواه) وحيث انه يحب نفسه فيحب كمال
نفسه فيتوجه اليها في تحصيل كمالاتها وح فقد يدرك الكمالات
المحسوسة ويحبها فينتكس راسه فيهوى الى هواها وقد يدرك كمالاتها
المعقولة الفطرية المتحصنة بالمعرفة والعبودية والمعدلة فترتفع
راسه فترتقى الى مولاها واذا توجه الى ان حبه لا يقف عند شئ
بل غير متناه في عشقه والاشياء في كمالاتها متناهية ولذا قال تع
خلقتك لاجلي وخلقت الاشياء لاجلك عرفانه لا يستحق الاشياء
ان يصرف حبه وقلبه اليها لانها تقصر عن محبوبيتها له والحق هو
الحقيق بذلك لانه صرف الوجوب والوجود فهو غير متناه في الكمال
والجمال والجود وح فيكون نظره الى فطرته وكمالاتها فيصل الى
حقيقتها ومولاها كما قال تع فاقم وجهك للدين الاية وحيث ان
اول معرفته يوجه عقله النظر الى اياته وظهوراته وانها صرف
الربط اليه فيوحده بعقله ويحبه بقلبه ولذا ورد عنهم عليهم السلام
هل الدين الا الحب وبالجملة اذا التفت الى ان هذه الامور مطلقا

ظهوره التساري في الكل فقد وصل الى مقام علم اليقين واخو مرتبة
الاسلام لانه بالظهور يستدل ويستكشف الحق الظاهر تعالى
وبوجه الروح يشاهد المحبوب الظاهر بعين يقينه فادرك ما ادرك
فيقع في مرتبة الايمان ومقام كنت سمعه وبصره والفرق بين المقامين
ان الاول يشاهد الظهور ويستدل بعقله على الحق الظاهر فيحبه
بقلبه والثاني يشاهد الظاهر ويعشقه بقلبه وبوجه السر وهو
سره الوجودي يصير مجلى للتجليات الصفاتية حتى فني في اسمائه
الباطنة فيقع في مرتبة الاحسان ومقام حق اليقين وبوجهه الخفي
يصير محلى للتجليات الذاتية واسمائه الكلية المطلقة فيوجب
الفناء الذاتي وهذا مقام حق اليقين التام وبوجهه الاخفى
يستغرق في التجليات بحيث يفنى من فنائه ايضا وهذا مقام حق
اليقين على الوجه الاتم ونرجو من الله التوفيق لنا ولجميع المؤمنين
والمؤمنات **المقام الخامس** في معرفة الانسان دينه فيقول ان الدين
هو الالتزام بالحقائق ومنه اليقين وهو الالتزام بالاموال والحقوق
وح فاذا نظرنا الى كتاب ذاتنا لوجدناها ملتزمة بامور الاول الالتزام
بمعرفة الحقائق ومبدئها ومعادها بحيث يعشقها ولا يرضى لنفسه
الجهل باحدها اصلا ولذا فالانبياء كلهم يستدعون الحكمة في

قولهم رب زدني علما وزدني فيك تحيرا بل يعشق العلم مطلقا ولو
لم ينتفع له اصلا الثاني الالتزام بالخضوع للكامل وهي العبودية
ويدلك على ذلك ابواب الاحترامات الفطرية مثل احترام الحاضر واحترام
المنعم واحترام المقتدر واحترام الكامل واحترام المحبوب وابواب التواضع
للكامل علما وصنعة ومالا وسنا وحشمة وعشيرة وابواب المحبة فانها
من جهة الكمال وابواب اختلاف المحبة فانها من جهة الكمال وابواب
اختلاف المحبة فانها من جهة اختلاف الكمال وابواب الاجرة لارباب
الصنايع كالمهندس والمعمار والبناء والعامل وابواب المثوبة
والعقوبة وابواب الانتظامات في كل اساس فانما هي لكمالها والاختلال
في عهدة النقص كما لا يخفى فالكل تنشى من فطرة الالتزام بالتواضع
الثالث الالتزام بالمعدلة وان كان ظالما فان هيجان حس
الانتقام من الظالم لم يبعد ملاحظة عدم قيام الناس بحقوقه واطاعته
المفروضة انه مطاع فلو لم يكن في حقيقته الالتزام بالعدل و
الاستقامة لما قام بالانتقام كما لا يخفى هذه دين فطري لا يجهل
احد من ذلك الروح فكيف يمكن ان يقال ان الانسان لا يحتاج الى الدين
وهو متدين بالذات اذا عرفت هذه فنقول ان الاديان الالهية و
الالتزامات السماوية كلها بيان لذلك والكتب السماوية شرح لهذا

الكتاب التكوينى وآياته يا شارح كتاب اشارات ان كنت فى شك من ذلك
فارجع اليها لتعرف التطابق حتى ان القرآن علم جميع الحقائق
وبيان لزوم الخضوع وكيفيته وبيان الحدود والحقوق والمعدلة
والامر بها حتى ان القصص الكريمة وبيان احوال القرون الماضية
من الاخيار والاشرار انما هى لبيان تلك المقاصد الثلثة ومن
هذا السبر يظهر لك حقيقة قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام
وقوله ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه لانه علم تام
وعبودية كاملة ومعدلة جامعة فتدبر فيه ان شاء الله تعالى المقام السادس
فى قوله تعالى فاقم وجهك للدين اعلم انك بعدما عرفت ان اصول
وجوه الانسان ثلثة وجه الحس ووجه القلب ووجه العقل وح فاقامة
وجه العقل الى الدين لابد وان يكون الى المعرفة واقامة وجه
القلب الى الدين لابد وان يكون الى العبودية والتخلق بالاخلاق
الحسنة واقامة وجه الحس الى الدين لا يتعدان يكون الى المعدلة
والاعمال الصالحة فيختلف كيفية الاقامة فما لنظر الى اقامة
وجه الحس الى المعدلة لابد من معرفة الحقوق والحدود وارباها
من الحق والخلق وذلك يتوقف على النظر الى علم الفقه واصولها
للمجتهدين والى فتاويهم للمقلدين والى الاحتياط للمتوقفين

وبالنظر الى انه متوجه القلب الى العبودية وهى الخضوع للربوبية
لا بد من معرفة الفضائل والرذائل من الصفات فيعبده بالصبر
وترك الجزع ونحوهما وبعبارة اخرى جامع فضايل الصفات العبودية
فالصبر لغيرها لا يكون كمالا وبالنظر الى انه متوجه العقل الى
المعرفة لا بد من التوسل بقرائة كتاب الفطرة كما قال تع اقرأ كتابك
وقال تع فِطْرَةَ اللهِ الَّتِى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا اذا عرفت هذا
فنقول اما انه متوجه الحس فلا بد في تنظيمه وتعديله بترك المفاسد
وارتكاب المصالح من الرجوع الى الفطريات الخمس وقرائة كتاب
نفسك كما قال تع اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا
الاولى احترام الحاضر فطرى حتى بالنسبة الى الصبى بل الانسان بفطرته
يلاحظ حضور الطفل ولو لم يدرك قبح الفعل مع كونه حافظا للصورة
فيدرك قبحه بعد كبره وحيث ان العاصى هتك حضور الرب بعصيانه
فيواخذه ربه يوم القيامة بفطرته فيقال هل لم اكن حاضرا او كان القبيح
او لم يكن حضور الحاضر محترما فى فطرتك او كنت مستثنى من هذه
الحكومة الفطرية او الكل ممنوع بفطرتك الثانية احترام المنعم حتى
فى الحيوانات فطرى بل الشموس منها كذلك فيواخذك المنعم هل
لم اكن منعما او لا يجب احترامه او كنت خارجا من ذلك الثالثة احترام

المقتدر فطری وهذا محسوس حتی فی الحیوانات فمؤاخذتک هل لم
اکن عظیما مقتدرا او لم یجب احترام العظیم والمقتدر عندک او کنت
غیر مشمول لهذا الحکم الرابعة احترام الکامل فطری حتی بالنسبة الی الکافر
فلو احتج علیک یوم القیمة هل لم اکن کاملا او لم یجب احترام عندک
او کنت من الخارجین فای جواب هیئت الخامسة احترام المحبوب فطری
وهذا اوضح من ان یبین فلو قال الله لک یوم القیمة او لم اکن محبوبا
او لم یجب احترام المحبوب او الحکم مخصوص بغیری فلا جواب لک الا
الاعتذار رَبَّنا ظَلَمْنا اَنْفُسَنا واعترفنا بذنوبنا وَاِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنا
وَتَرْحَمْنا لَنَکُونَنَّ مِنَ الْخاسِرِینَ ولکن لابدّ وان یکون هذا الاعتذار
فی الدنیا حتی لا تقع فی مؤاخذة الاخرة مورد القوله تعالی خُذُوهُ فَغُلُّوهُ
ثُمَّ الْجَحِیمَ صَلُّوهُ ثُمَّ فِی سِلْسِلَةٍ ذَرْعُها سَبْعُونَ ذِراعاً فَاسْلُکُوهُ واذا کان الامر کذلک فکیف
اذا کان المعصی حاضرا منعما مقتدرا عظیما کاملا محبوبا ولا اشکال
فی ان مثل هذا العصیان اعظم لان للعصیان نسبة الی العاصی ونسبة
الی العصیان اخری ونسبة الی المعصی واحسن المقاییس مقاییستها مع المعصی
وح فلا یکون المعصیة فی هذه النظرة الا انها کبیرة واقاما مروجه
العقل الثانی فنقول انا اذا راجعنا ها لوجدناها عاشقة للکمال بل
الکمال المطلق بحیث لو احاط بما فی الارض واطلع بما تحمل علی وجودها فی کرة القمر لتمناها

بل ولقاء فيها واحتمل وجودها في كره اخرى تمنى حتى انه اذا نال الانسان بما في الملك وساير الشموس ومنظوماتها ثم التفت الى انجملة من الانبياء اخبرنا بوجود ما هو اكمل منها في الملكوت تمنّاها ولو لم يثبت عندنا نبوّتهم وصدقهم وهكذا وبعد هذه المراجعه تنكشف علينا امور احدها انه كلّما وجدناه فليس بمعشوقنا لان مناط المعشوقية عندحال الوصال فانه تمام مقصد العاشق وحيث تجاوز عنه انكشف عدم كونه معشوقا له ثانيها انه لانهاية لعشقه لتجاوزه عن الجمال الى ما هو اجمل ومن الكمال الى الاكمل ولو كان عنده المحتمل ثالثها عدم فتور الفطرة ولو كان سالكا جميع المسالك واتعب نفسه والقيها في المهالك اذا عرفت هذه المراجعة وهذه المكاشفة فارجع اليها بالمطالعة واسئل عنها وقل لها يا ذاتي ويا حقيقتي كلما اطعمتك من الكمال واسقيتك شراب الجمال ما اشبعت وما اسقيت فما تريد منّي ثم استمع لما يوحى اليك باني عاشق للكمال البحت والجمال الصرف واذا عرفت وجود العشق المطلق بالفعل في ذاتك وفطرتك بحيث لا يتفاوت فيه احد نبيا او وصيا مؤمنا او كافرا شقيا او سعيدا والعشق من الصفات الاضافية يقتضي معشوقا كما كنت عاشقا

بالفعل فلتحكم بوجوب معشوق الفطرة في دار الحقيقة كما قال مولانا
عليه السلام عميت عين لا تراك وقال ايضا بك عرفتك وانت
دللتني عليك كشفيات فطرية احدها معرفة مفاد قولهم
من عرف نفسه بانه عاشق فقد عرف ربه بانه معشوقه ثانيها معرفة
وجه التعبير عن الفطرة بالتوحيد كما في قولهم كل مولود يولد على
الفطرة فانه مقتضاها ثالثها معرفة وجه التعبير عن الفطرة
بالولاية فانه ايضا مقتضاها وهكذا الانس بالوصول اليه حسب
اقتضاء الفطرة يتحقق الولاية والخلافة الالهية رابعها ان
الفطرة حيث حكمت بوجوب المعرفة فاعلم ان حكمها لا يكون محدودا
بمعرفة دون معرفة الا ان المعروف لما كان مختلفا في الثبوت و
الحدوث فالمقصود بالذات من المعارف هو الثابتات والباقي للوصلة
اليها والقرآن مشحون بمعرفة الآيات كلها مقدمة لمعرفة ذيها
فتدبر ثم انها قد حكمت بعشقها الخضوع فلتعرف انها تحكم بوجوب
الخضوع بقول مطلق من غير تخصيص بخضوع دون خضوع وح
فيجب الخضوع لسانا وقلبا وجارحة باي الجوارح كانت كما انها
تحكم بوجوب العدل بقول مطلق في الحقوق والحدود والاختصاص
والمعاملات والمعاشرات شخصا وشخصين واشخاص والمنزل والتمدن

الى غير ذلك كما لا يخفى على من طالع كتاب ذاته وفطرته خامسها
واذ عرفت ان الفطرة تحكم بوجوب التدين وانه مقتضى ذاتك فلا
تتمكن من الاباء عنه بترك المعرفة او العبودية او المعد لتنافر فطرتك
تخطاك وحيث قد عرفت اقتضاء ذاتك للديانة المطلقة معرفة
وعبودية ومعدلة فلتحكم بامكان وصولك لها لولا فلا بنقضها
وهي معصومة عن الخطاء كما عرفت وح فلا اعتذار بعدها لتمكن
منه لا يسمع لا في الدنيا ولا في الاخرة فانك ماخوذ بفطرتك كما
يقول تع وقوله الحق اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا
سادسها ان كشف صغريات العبودية والعدالة ليس
في عهدة كل فطرة بل الكبريات في عهدتها فاذا كانت حسب
مقتضى ذاتها ذلك فلتحكم الفطرة العادلة بلزوم وجود الفطرة
الكاشفة والعالم بتلك الحقايق والا لزم تعطيل الفطرة
الغاشية سابعها انه لا اشكال بعد عدم كون فطرة لكل كاشفا
عارفا بحقايقها غاشيها في حكم الفطرة العادلة حسب اقتضا
ذاتها بالرجوع الى العالم الكاشف لها وح فهو بنفسه يفتح
على نفسه التبعية والتقليد للعالم كما قال تع واسئلوا اهل
الذكر ان كنتم لا تعلمون ثامنها واذا ثبت لزوم وجود الفطرة

الكاشفة فلنحكم بان الفطرة الاولى والفرد الاول من الانسان
لا بدّ وان يكون كاشفة لها ولذا نقول بان اول افراد البشر يكون
خليفة وحجة كما قال تع للملائكة انى جاعل فى الارض خليفة و
الا فيلزم بطلان الاقتضاء كما لا يخفى بل عند تماميّة الاقتضاء
فى الفطرة الكاشفة دائما لا بدّ من الحكم بوجود الفطرة الكاشفة
دائما والا فكيف يمكن التقاضا والتوجه من الفطرة نحوها ولا
متوجه اليها اصلا فان قلت يكفى وجود العلماء فى كل عصر بالنسبة
الى كلّ ما يقتضيه الفطرة قلنا ان هذا الامر ممنوع من وجوه الاول
انّ وجود هذه العلماء لا يكون دفعيا فالكلام فى حال الفطرة
قبلها الثانى هذه العلماء كيف حالهم قبل تحقق الانكشاف
للكلّ فانه يلزم التعطيل لهم ولغيرهم الثالث المنع من كون المجموع
عالما بمقتضى الفطرة فى كلّ زمان وكل عصر رابعها المنع من العلم
بمقتضى الفطرة اصلا بداهة عدم القطع فى باب العبوديّة والعدالة
ولو فرض تحقق القطع فى باب المخاف فى الجملة وهذا لا يكون مقتضى
الفطرة وح فلا بدّ حسب مقتضى الفطرة تحقق العالم بمقتضاها
تفصيلا دائما فان قلنا اذا كان وجوب وجوده بمقتضى الفطرة فما
المصلحة فى غيبة العالم وهل الغيبة الا منافى الفطرة المقتضية

للدّيانة بالفعل قلت ان الفطرة تحكم بلزوم وجود الفطرة الكاشفة
واما سهولته وعدم صعوبته فلا يكون في مقتضى الفطرة والاقبل
كون العالم مجاور الباب لا يحتاج الى حركة وقطع طريق نعم اذا كان
الغيبة دائمية او لم يمكن الوصول اليه مع غيبته فهو مناف لمقتضى
الفطرة للزوم كون القصر دائميا ومنع الفطرة عن مقتضاها ابدا
وهو محال مع انه لو ثبت من العالم دستورا في غيبته نظير الدستور
للمتحرك الى الطريق قبل الوصول الى المقصد فهو من قبيل الخصوصيات في
والاحكام التي تعجز من كشفها وقد ثبت ذلك بالضرورة مفاد ما
ارسل الينا من حضرته عليه السلم واما الحوادث الواقعة فارجعوا الى
رواة احاديثنا فانهم حجّتي عليكم وانا حجّة الله روحي له الفدا فان
قلت القرآن شامل لجميع الحقائق قلت نعم الا ان اختلاف الانظار
اوصلنا الى الاخطار وهذا نظير ما قاله الثاني حسبنا كتاب الله في
يعرف ان ما في لسان الله لا يعرف الا اهل الله فان قلت فكيف يكون
حجّة بالغة على الجامعة قلت ذلك لا ينافي لزوم وجود العالم بها
فان القرآن ليس تلك النقوش بل هي حكاياته وكما ان الامي لا يعرفها
الا بعد معرفة الكتابة والعجمي لا يعرفها الا بعد الادبية والكل يحتاج
الى معلم فكذلك لا يعرفها الجاهل بحقيقتها الا بوجود العالم بها و ح

فحجته على الكل يحكم بوجود العالم مضافا الى قوله ص انى تارك فيكم
الثقلين كتاب الله وعترتى سيما قوله لن يفترقا حتى يردا على الحوض
وح فلا بد فى العالم من وجود العالم بتلك الحقايق ولذا يقول الشيعة
والشريعة على طبق الفطرة والطريقة انه لو خلت الارض عن الحجة لساخت
باهلها اللهم عجل فرجه وظهوره بداهة انه لو لم يمكن الارتقاء
الى سموات الفطرة لكان مقتضيات ارض الطبيعة متحققة فيخلدون
فيها تابعها لا اشكال فى عدم اختلاف احكام الفطرة بحسب
كلياتها الا ان الفطرة حسب اختلافها فى القوة الكاشفة يختلف
خصوصيات احكامها فى باب العبودية والعدالة كما انه لا بد فى هذين
البابين من ملاحظة جهات الطبيعة واستعدادها ولا اشكال فى
اختلافها غلظة ولطافة حسب اختلاف الامم وح فاختلاف الديانات
فى المقامين انما هو لاختلاف استعدادات الامة فيختلف البعث
كما ان النسخ تابع لاختلاف القوى الكاشفة كما قال تعالى تلك الرسل
فضلنا بعضهم على بعض والخاتمية تابعة لنهاية تلك القوة الكاشفة
ولقد قال لنهاية الكشف ما عرفناك حق معرفتك والا فما سواها
فهو مكشوف له صلى الله عليه وآله واما فى باب المعارف فلا اختلاف
فى اصل المبدء والمعاد فى الديانات نعم يمكن الاختلاف فى بعض

المعاد حسب لزوم معرفتها علیهم لضعف الاستعداد مثل معرفة
الملائکة والکتب وکیفیة المبدأ والمعاد وغیرها واما الاختلاف
ایضا من باب عدم البیان لا مخالفة البیان فان اختلاف طبایع
الامة وقصورها عن الادراك منعت الفطرة الکاشفة وان
کشف حسب تمامیة ذاته عن ان یبین للامة ترحما علیهم غاشیها
واذ قد عرفت الاختلاف فی الفطرة الکاشفة فاذا تحققت فطرة
یکون کشفها اقوی واتم فلا بد من کونها هی المتبعة وهکذا الی ان
وصل الفطرة الی نهایة الکشف حسب اقتضاء نهایة الفطرة
وحسب نهایة الطبیعة فلیتم دائرة الکشف ولیختتم لانها قد
وصلت الی نهایة الامور کما انك بعد ما اثبت نبوة محمد صلعم وعصمته
فقد انبات بذلك کما قال الله ما کان محمد ابا احد من رجالکم
ولکن رسول الله وخاتم النبیین اشراقات عشقیة
ان من جملة الکمالات المعشوقة العلم الغیر المتناهی وهو من مراتب الوجود
حتی ان اضعف مراتبه الذی عدوه من الکیفیات النفسانیة لیس الا
ظهور المهیات الذی العالم الا امر ینضم الی النفس حتی یکون کیفا نفسانیا
فلیس للعلم مهیة مباینة انه لیس الا النفس وهذا الظهور والمهیات
التی هی نفسها والعلم هو نفس ذلك الظهور الظلی الذی هو عین

النفس في مرتبة تجليها واشراقها وبالجملة لا اشكال في معشوقية
مثل هذه الحقيقة بحيث لا يشبع منها ومنهوم لا يشبعان
فاذن لا بد وان يحكم في دار التحقق موجود هو صرف العلم والا فالعشق
الكذائي لا معنى له مع ما عرفت من عصمة الفطرة وانها في احكامها
معصومة **الاشراق الثاني** انه من جملة المعشوقات الفطرية
القدرة التامة بحيث ان حب المال والرياسة والعشيرة والسلطنة
وغيرها انما هو لمحبوبية هذه المعشوقة بالذات وحيث ان لهذه
الخصوصية مراتب والعشق لا ينتهي الى مرتبة بل كلما وجد مرتبة
منها يتوجه الى الاعلى منها وح فلا بد وان يكون في دار التحقق موجود
واجد لتمام القدرة ولا يشذ قدرة عن قدرته والمراد منها كون الذات
بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل **الاشراق الثالث**
ان من جملة الكمالات المعشوقة الحيوة الصرفة بحيث لا يكون لها
حد محدود ازلا وابدا وهي مناط العلم والقدرة ولذا عرفوها بالدراك
والفعال اللذين هما من آثارها وحيث انه علم بحت وقدرة بحتة
وح فمعشوق الفطرة هي حيوة بحتة وعشق الوجود والبقاء
ابدا يؤيد المطلوب فتدبر مع انك قد عرفت ان المعشوق وجود
بحت لا يتطرق اليه العدم فهو ح ازلي ابدي هو الاول والآخر

الاشراق الرابع ان من جملة المعشوقات الابتهاج اعلم ان
الانسان كلما ابتهج بشيء يريد ابتهاجا فهو اقوى من ذلك وح
حقيقة الابتهاج تابع لادراك الكمال ولا اكمل من معشوق الفطرة
فانه غير متناه في كماله وهو صرف العلم وح فهو صرف الابتهاج
لانه مدرك باقوى الادراك لانه المدرك كان وحيث ان الابتهاج
بالفعل والشوق الاكيد نحوه وهو الارادة من شئون هذا
الابتهاج بالذات لان من عشق شيئا عشق آثاره وظهوره
وح فهو مريد لافعاله والحاصل اذا نظرنا الى ذواتنا وانها
عاشقة للابتهاج والسرور بحيث لا يقف عند ابتهاج دون ابتهاج
فلنحكم بوجود ذات هو صرف الارادة والابتهاج والفطرة مريدها
ويبتهج بها وهذا واضح لا سترة عليه ومن هذه الفطرة ايضا نحكم
بامكان الوصول بل الانتهاء الى الابتهاج الاشراق الخامس
ان من جملة المعشوقات اظهار ما في غيبه من المعاني والكمالات وهذه
الجهة يسمى الكلام كلاما ولا يشترط فيه اللفظ وتخصيصه به انما
من جهة اهل التقييد والا فالالفاظ موضوعة للمعاني الكلية اما بيان
عشق الاظهار والاشتهار كما هو حقيقة الزنا الممنوع عنه فهو واضح
للمحجوبين فانهم يظهرون كمالاتهم بحيث لا يقفون عند هذا الاظهار

[illegible]

بل يعلمون نقايصهم كمالا ويظهرونها بل ويتالمون من عدم
اطلاع الاموات بل حب الصيت والسمعة وبقاء خبر السمعة في الدهر
اقوى شاهد على ذلك فانه لايتم عشقه بسماع دون سماع بل لو سمعه
اهل الملك وكان محتملا الوجود من اظهر له في الملكوت وغيبها
لكان مظهر اله ما في غيبه واما المحبين والمحبوبين فهم يظهرون كمالاتهم
الى ان يصل الى ما لايكون الا اظهار الجوارح فلابد وان يكون في
دار التحقق موجودا يكون نفس ذاته اظهار الكمال فتدبر فيه
تجد الحق اما كون الحق متكلما فلانه بعلمه وتجليه على ذاته اظهر
كمالات ذاته على ذاته فقد تحقق صفات واسماء ولوازم الاسما
الى الابد من الاعيان بلوازمها ولوازم لوازمها في المرتبة الواحدية
فتبعا الاشراق السادس والسابع ومن المعشوقات درك
الكلام وشهود المقام والانام وهذا ايضا امر لانهاية له في
الفطرة فدلنا على من هو صرف درك الكلام وشهود المقام
بداهة انه تعم سبحانه كان متكلما بالكلام النفسي فهو مدرك
هذا الكلام فيكون سميعا كما انه شاهد لكمالات ذاته فهو
بصير وكلاهما من الصفات الذاتية ويرجعان الى العلم فهو من
حيث حضور ذاته بكماله الذي ذاته عليم ومن حيث انه اظهر ما في

غيبهويته فهو متكلم ومن حيث انه مدرك لهذا الاظهار فهو
سميع ومن حيث انه يشهد ذاته وكمالات ذاته فهو بصير ومن
حيث انه يبتهج بذاته فهو مريد ومن حيث انه ان شاء فعل فعل
فهو قادر ومن حيث انه مدرك فاعل فهو حي فهذه امهات
الصفات والاسماء فهو الله العالم القادر الحي المريد المتكلم
السميع البصير تعالى شانه اطفاءات فطرية للتاثرات
الطبيعية التاثرة الاولى وهي انه يمكن ان نقول ان الله ماهية من
الماهيات غاية الامر مجهولة الكنه اما اطفائها فنقول ان كان
المراد منها الماهوية المرادفة للانية الوجودية فلا يخالف مقتضى
الفطرة فنذعن بها وهي مجهولة الكنه ايضا كما سياتى وان كان
المراد ما هو المصطلح منها وهي الكلي الطبيعي الذي لا يابى عن
الوجود والعدم فهي مع كونها مخالفة لمقتضى الفطرة فان معشوقها
الاقتضاء البحت والخير المحض لا يعقل انتزاع مفهوم الوجود
عما لا يابى عن الوجود والعدم وان كان اعتبارا مضافا الى شتات
ادلة الوجود وانه هو الاصيل في دار التحقق لاصالته وعلى هذا فلا يكون
من مقولة الجنس والا فيحتاج الى الفصل المحصل له ولا فصلا
والا فيلزم صدر الجنس فيتركب المبدء وح فلا نوعا ولا عرضا والا فله

معروض وهو مفضل على عارضه ذاتا مع انه اضعف من معروضه
والحاصل ان الوجود هو اولى بان يكون متحققا وانه هو الحق تع
النائرة الثانية ان لوجوده مهية كسائر الممكنات حيث
انها زوج تركيبي اما الطفائها فنقول لو كان لوجوده حد مهية فلا محاله
وجوده زائد على مهية وعارض له وح فجهة العروض اما غير ذاته
فهو يقتضي الامكان وبراهين مبدئيته لكل وجود وموجود
كما سبق ذكره من القطرة كاف في بطلانه وح فلا بد وان يكون
جهة عروضه ذاته وهو اما موجود او معدوم والمعدوم والفاقد
للشئ لا يمكن ان يكون معطيا فلا محاله كان ذاته موجود وهذا مع
انه تحصيل للحاصل فهو اما موجود بهذا الوجود العارض فهو دور
اما بوجود اخر فيتسلسل وكلاهما باطلان النائرة الثالثة توهم تجسمه
تع وكذا تمكنه واستقراره على العرش وغيره كما افتروه على الله
لقوله تع ثم استوى على العرش وهذه ونظائرها وافقت في سبع سور
من القران وهي الاعراف ويونس والرعد وطه والفرقان والسجدة
والحديد والمجسمة ذهبوا الى هذه الدعوى حتى قالوا ان العرش
مستقره وتنزل في نصف ليلة كل جمعة وعرفة الى سماء الدنيا بل الى
الارض على سطوح البيوت وادعوا ان له تع نعوذ بالله حمار يركبه

فيصيرون لحماره علفا على السطوح العياذ بالله تعالى عن ذلك علوا
كبيرا واما اطفائها تجسما وتمكنا فلوجوه تبلغ الى عشرة احدها
من جهة الفطرة فلعدم كونه معشوقها بنحو الاطلاق وثانيها ان
التجسم ملازم للامكان وقد فرضناه واجبا وثالثها انه لو كان جسما
فلا بد وان يكون فيه شيئا بالقوة كالهيولى وشيئا هو بالفعل
كالصورة وليس الواجب الا ما كان تام الفعلية مضافا الى ان
قوله تع قل هو الله احد من المحكمات فلو كان جسما لم يكن احدا و
رابعها انك بعد اطفاء نائرتي الاولى والثانية فلا يمكن ان يكون
له تلك الاجزاء الخارجية فان ما لا هوية له لا جزء له عقلا وما لا
جزء له عقلا فلا جزء له خارجا وما لا جزء له خارجا لا جسم له فلا
مقدار له وكذا غيره من اللوازم خامسها انه لو كان مقره
العرش لكان العرش خارجا عن ذاته وهو نهايته من طرف و
ان لم يكن من طرف الفوق متناهيا ولا اشكال في ان المتناهي
قابل للزيادة وكلما كان كذلك لزم في تخصصه بحد دون حد من
مخصص فيكون حادثا لا واجبا وسادسها انه لا اشكال في ان الجسمية
مناط الضعف في الفاعلية والقدرة بداهة ان ما كان اكثف في
الجسمية لكان اضعف كالجمادات وما كان اخف لكان اقوى

فى الفاعلية وان شئت فقايس التراب مع الماء والماء مع الهواء
والهواء مع النار والنار مع الاجسام الفلكية وهى مع النفوس
وهى مع العقول وهى مع المشية وهى مع الذات المقدسة تعالى شأنه
وبالجملة اذا قلنا بان الحق الواجب تام الفاعلية والقدرة برهانا
او الزاما على الخصم فلا يجتمع هذا مع التجسم للزوم الضعف والنقصان
وهو ينافى التامية والكاملية الى حد الوجوب سابعها ان
الجسمية مناط الخسة وجود ابداهة ان ما كان حالا فى المادة
اخس مما لم يكن حالا ومتعلقا فلاحظ القوة الطبيعة لانبثاثها
فى المادة الجرمانية بحيث اذا تجزى جسم حجرى لكان كل ذرة حجرا
حاملا لتلك القوة فالقوة منبثة فى الجميع وهذا اخس مرتبة
من القوة النباتية لعدم كونها الا فى الاصلة لا فى الاغصان
والاوراق وهى اخس من القوة الحيوانية لعدم انبثاثها فى
المادة اصلا بداهة ان الموت لا يتحقق للحيوان ان قطع الاعضا
حتى الاعضاء الرئيسة بل يموت بعده ولو بيسير ولذا يكون الحيوان
اشرف من النبات وهى من الجماد كما ان النفس الناطقة لتجردها
ولو حينا كحال النوم يكون اشرف من النفس الحيوانية وهكذا و
بالجملة لا اشكال فى ان الخسة انما هى من جهة المادة الجسمانية

فلو كان الحق جل جلاله مقيدا او متعلقا بالمادة لكان خسيسا ممكنا
وفقيرا اذ لبلاو قد فرضناه واجبا فلا بد ان يكون اشرف الوجود بلا
نهاية فلا يمكن ان يكون له جسم واللازم الخسة وهي ملازمة للامكان
والفقر فلاحظ وتدبر حتى لا يشتبه الامر عليك ثامنها ان الجسمية
مناط الجهل فان كل جسم محجوب عن اجزائه فطرفه الايمن لا يطلع
عن طرفه الايسر وهكذا ولا اشكال في انه تعالى واجب علمه فلو كان
جسما ولو كان الطف الاجسام لزم محدودية في العلم وضعفه بمقدار
جسميته فيكون متناهيا وهو مناف للوجوب فلا محالة غير متناه
في العلم وهو ملازم للتجرد البحت عن المادة مطلقا وعن التعلق بها
مطلقا وعن التقيد وعن التحدد وعن التقوم كما مر سابقا تاسعها
انه لا اشكال في ان الحق لو كان جسما لكان افلا غاربا والافل غير
محبوب كما قال الخليل اني لا احب الافلين لان الجسم لا محالة متحيز
والمتحيز افل غارب عن الانظار او افل وغارب عنه الانظار ومثله
ممكن لا محالة عاشرها انه لو كان جسما لكان له مثل وامثال اذ
ما كان كذلك فلمثله مثل وقد نفاه سبحانه تعالى فقال ليس كمثله
شيء وهذه العبارة اكد في نفي المثلية فانه لو لم يكن له مثل فلم يكن
له مثل فان في فرض المثل يلزم مثل المثل ايضا فالكاف ليست زائدة

كما زعموا بل تقييد فائدة لطيفة لا تقيدها لو لم يكن فتدبر تنبيهات
الاول واذ قد عرفت امتناع تجسمه وتمكنه فاعلم ان الاستواء لا يكون
بمعنى الجلوس والاستقرار الملازم للجسمية فليكن المراد غير هذا
المعنى البتة وقد تصدى القفال لتوجيهه بمقام التشبيه فكانه شبه
نفسه بالسلطان والعرش سريره فيجوز في هذه الاية وهذا ليس
بتحقيق في المقام بل الحق والتحقيق ما افاد الامام ع بانه الاستيلاء
والاحاطة ثم ان الاحاطة على اقسام احاطة تعلمية واحاطة علية
واحاطة وجودية واحاطة تسخيرية والكل واقع له تعالى بالنسبة
الى كل شئ انما الكلام في وجه اختصاصه بالعرش مع ان نسبته الى
الكل على السواء في تلك الجهات والوجه شرافة العرش وقربه
وقد عرفت انه حقوا الرحمن وانه نهاية الروحانيات وبداية الجسمانيات ومحل
الفيوضات كما ان القلب عرش الروح مع ان الروح استوى على جميع
القوى حتى العقب الا ان نسبة العقب الى الروح ليست كنسبة
القلب اليه وان كان هو محيطا بالكل في الكل التنبيه الثاني واذ
قد عرفت امتناع تجسمه فاعلم امتناع لوازمه ولواحقه من الاعراض
كما وكيفا وجدة ووضعا وزمانا ومكانا وجهتا ونسبة واضافتا
واشارة وتقسيما وغيرها لانه موجدها كما هو المفروض فكيف يكون

مفيدا بها فتدبر التنبيه الثالث انه لا يكون حالا في الحواس ولا في الخيال
ولا في الوهم ولا في العقل وذلك لان المحسوس بما هو محسوس عين نحو
الحاس وكذا الموهوم والمتخيل والمعقول وهو موجد الحس والوهم
والخيال والعقل ولذا قال ع كلما ميزتموه باوهامكم فهو مخلوق
مثلكم مردود اليكم وكذا لا لزم تاخره عنها في عين كونه مقدما
عليها مضافا الى ان الحلول بعد ما عرفت من كونه صرف الوجود وفي ذا العقل
لا يتصور الا فيما له الاجزاء العقلية والوجود لا جنس له فلا فصل له فلا يتعقل
التنبيه الرابع توهم رؤيته ولو في الاخرة كما ذهب اليه طائفة
من العامة اما انتفائها فحيث ان الابصار وان كان بايجاد النفس لا
بالانطباع ولا بخروج الشعاع الا انه لا بد من الوضع وهو من
لوازم الاجسام وقد عرفت انه صرف الوجود لا وضع له وما لا وضع له
لا يتعلق الابصار عليه ولذا لا تبصر العقول والنفوس ولا الارواح
المثالية بل ولا تبصر بالابصار المقيدة الارواح البرزخية مع انها
مجسمة بالاجسام البرزخية نعم نتمكن من ابصارهم بابصارنا المطلقة
كما في حال التجريد او التجرد بالنوم او التنويم واما ما قال الامير ع
لم اعبد ربا لم اره فقد ذكره مع انه ع صرح بعده بقوله لم تره العيون
بمشاهدة الابصار ولكن راته القلوب بحقائق الايمان وهي

الاستحضارات الخمسة بالقلوب الخمسة وسادس القلوب قلب
نفي احمدي وح فان كان المراد من رؤيته في الآخرة مثل هذه
الرؤية الدنياوية لاهل الفناء فهو والا فقد عرفت انه صرف
الوجود ولا يصطاده العقل فكيف بالحس فتدبر النائرة
الخامسة توهم جواز صدور الفعل منه تعالى باى وجه كان حتى
لو اثاب العاصي وعاقب المطيع لكان حسنا بل اوامره ونواهيه
توجب الحسن والقبح حتى لو عكس عكس وهو على كل تقدير يستحق
المدح بذلك ولم يات بقبيح اصلا لانه تصرف في مملكته وهو
لا يسئل عما يفعل يقول بذلك الاشعريون من حيث لا يشعرون
اما اطفائها فهو موقوف على اثبات اتصاف الافعال في
انفسها او بحسب الخصوصيات الكامنة فيها او الطارية عليها
بالحسن والقبح عقلا من غير توقفه على الشرع واستحقاق المدح
والذم تابع لفعلها عقلا وقبل الخوض في ذلك ان محل النزاع
ليس في الفعل الصادر من الحق لوجوب الحكم بكونه على الوجه
الاحسن الموافق للحكم برهانا وانما الكلام في جواز الصدور
كيفما كان ام لا وتحقيق هذا يتوقف على بيان مقدمات الاولى
انه لا اشكال في ترتب الآثار على الافعال خيرا او شرا او ذلك الافعال فيها

بحسب وجوداتها الخاصة سعة وضيقا بحيث كلما كان وجوده
اوسع فخيريته اشد لسا وقته معه والعكس بالعكس فبالجملة
فالشئ لكثرة جهات وجدانه نصيبه اشد وجودا ويترتب عليه الشرور
فالسعة والضيق في الوجود بحسب هاتين الجهتين والحاصل
ان اختلاف الآثار خيرا وشرا يرجع الى اختلاف المؤثر وتفاوته
المقدمة الثانية لا اشكال في اختلاف الافعال كالاشياء
بالقياس الى كل واحد من القوى ملائمة ومنافرة كالمسموعات
والمذوقات والمشمومات والمبصرات والملموسات وكل الاختلاف
فيها في ايجاب الحزن والسرور والانقباض والابتهاج وغير ذلك
ولا اشكال في ان للقوة العاقلة ايضا ما ينافره وما يلائمه فانه
يستعجب من بعض الافعال ويستغرب من اخرى كالاحسان فانه
موجب للعجب والظلم موجب للغرابة من غير ملاحظة دخل سائر
القوى فيه كان يكون الظلم باعتبار تعلقه بحواسه والاحسان
الى نفسه بل بالظلم والاحسان ولو لم يكونا عائدين اليه يبتهج
وينقبض ويسر ويحزن وهكذا وهذا من اوائل البديهيات
المقدمة الثالثة يشترط في الملائمات والمنافرات التي تنشأ
من ناحية هذه الافعال على حسب ما هي عليها من الجهات الخيرية

ويترتب عليه الخيرات والشرور يعني جهات قلة نصيبه ضعف وجوده ١٢

والشرية المترتبة على سنخها وجودا لكثرة جهات وجدانه وضيقها
وجودا الكثرة جهات فقدانه من ملاحظة السنخية مع القوة المدركة
فانه اذا كان المدرك من سنخ المدرك ابتهج به ويناسبه ويلائمه
كالافعال الموجبة للخير وان لم يكن من سنخه ينافره ويشمئز
منه كالشرور فالسنخية والبينونة توجب الملائمة والمنافرة
اذا عرفت هذه المقدمات فلا معنى لانكار الحسن والقبح عقلا
اذ لا معنى لهما الا اذا كان الشيء منافرا للقوة العاقلة فيستغربه
او ملائما لها فيستنجبه فيصح ان يقوا ان الفعل حسن والفعل قبيح
بما هو عليه من جهات وجدانه وفقدانه الموجبة للمنافرة والملا
للقوة العاقلة للسنخية والبينونية بينهما وبعد ما عرفت
عقلية حسن الافعال وقبحها فلا اشكال في ان فاعل الخير
والحسن ممدوح عقلا كما ان فاعل الشر والقبيح مذموم
عقلا وح فيستحيل صدور القبيح منه تعالى كالظلم ونحوه بل
يجب ان يتصف بالعدل حتى يصدر منه الخير والحسن كالعدل
وبالجملة فكما ان التوحيد صفة ذاته وصفاته فكذلك يجب ان يكون
العدل صفة افعاله فلا يجوز ان يثيب العاصي لعصيانه وان
يعاقب المطيع لطاعته واما قوله تعالى انا لا اسئل عما افعل فلكونه

فاعلا للحسن وتاركا للقبيح لانه يفعل كيفما كان من غير عدل
وحكمة واما الاشاعرة فيجوزون عليه تعالى ارتكاب اقبح القبائح
عند العقل من الكذب وخلف الوعد والظلم وخلاف الحكمة
وغيرهما لعدم كون المدار على ما ذكرنا عندهم حيث لا اقتضاء
للافعال في نظرهم بل اذا صدر منه تعالى او امر به فيكون حسنا
ولو كان قبيحا عند العقل كما انه اذا نهى عن شيء يصير قبيحا واما
عند الامامية العدلية الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد الكامنة في
نفس الافعال والاوامر كاشفة عنها لا موجبة لها نعم قد يكون
المصلحة في نفس الاحكام من غير تحقق مصلحة في متعلقها كالاوامر
الظاهرية الثائرة السادسة توهم ان افعال العباد ايضا لا يتصف
بالحسن والقبح في نظرهم من حيث عدم كون العباد مختارين في افعالهم
بل هم مجبورون فيها اما اطفائها فنقول ما الملاك في الاختيار
وما معناه فان كان الملاك استواء الفعل والترك عند الفاعل
بحيث يصح ان يقال ان شاء فعل وان شاء لم يفعل فبالبداهة
هذا المعنى موجود في افعالهم والايجاب بالاختيار لا ينافي
الاختيار والا فينتقض بافعال الحق وان كان مناط اختيارية
الفعل على كونه مسبوقا بالعلم بالشيء وفائدته والتصديق بها

بحيث دعته الى الارادة نحوه فيفعل فهذا المعنى ايضا موجودة
في جميع افعال العباد خيرا او شرا كما كان في الحق جل وعلى وبعبارة
اخرى كلما كان ملاكا لقدرته واختياره وصيرورة الفعل
باختياره فهو بعينه متحقق في العبد غاية الامر الاختلاف
بالشدة والضعف وان كان اختيارية الفعل تابعة لكون جميع
مقدماته اختيارية وانه لابد وان لا ينتهي الى ما لا باختيار
العبد مثل كون الفعل مسبوقا بارادة الله فهي منقوضة
بافعاله تعالى فان مقدمات اختياره ليست باختياره لامتناع
كون الاختيار اختياريا مع ان علمه بالاصلح من مقدمات فعله
وهو عين ذاته وذاته ليست باختياره وبالجملة اذا كان مناط
اختياريته ذلك فلا وجود للفعل الاختياري اصلا والا فلا
يصح التوقف في صيرورة العبد مختارا الى ازيد مما هو المعتبر
في كونه تعالى مختارا فلا معنى لكونهم مجبورين في افعالهم وحكمهم
بالحسن والقبح كما مر وعليه ففاعله من حيث كونه حسنا عقلا
ممدوح ومن حيث كونه قبيحا عند العقل مذموم الثانية
السابعة توهم الجبر في افعال العباد كما عليه طائفة والتفويض
كما عليه اخرى اما الطائفة فهو مبني على استقلال الوجود

وكون وجود العبد في عرض وجود الحق كما كان كلٌّ في نظر ابليس
فانه مع قوله خلقتني من نار وخلقته من طين لما كان جاهلا
بكيفية الخلقة حيث توهم استقلالا في الوجود حكم سبحانه
تعا بكونه كافرا في قوله وكان من الكافرين ولذا امرنا بالاستعاذة
منه والا فلو كان هو في طوله وعين ارتباطه فلا يتصور الجبر ولا
التفويض بل ولا التشريك ولا التسخير بداهة انه لا معنى في جبر
النفس قواها للابصار والاستماع والذوق والشم واللمس
او تفويضها اليها بلا مدخلية لها فيها واما تحقيق مسئلة
الامر بين الامرين فهو كون الفعل المنتسب الى العبد حسب ما ذكرنا
في مسئلة الاختيار منتسبا الى الحق بعين ذلك الانتساب لا
بنسبة اخرى ولها مقدمات الاولى ان كل ما نراه فله وجهان وجهتان
جهة ذاته وجهة وجوده بحيث يصح ان ينتزع عنه مفهومان كالنار
الموجودة فانها يصح ان يقال انها نار وانها موجودة ولذا يقال
كل ممكن زوج تركيبي بداهة ان ما سوى وجود الحق وجود محدود
لا اقل من كون هويته غير هوية الحق فانه من حيث هويته وجود
ومن حيث غيريته شئ من الاشياء ومثل هذه الحيثية يقال
لها الحيثية التقييدية الثانية ان لا يمكن ناصلها بحيث يكون

منضما الى الاخر كانضمام العرض الى الجوهر بداهة وحدة كل شئ
ولا اثنينية في مرتبة واحدة فالجسم الموجود ليس امران منضمان و
كذا سائر الاشياء الموجودة مضافا الى مفاسد اخر من لزوم
الثنوية الواقعية وكون الصادر الاول مركبا كما انه لا يمكن ان يكون
الماهية متاصلة واولى بحمل الموجودية عليها بداهة انها بذاتها
من اية مقولة كانت ازلا وابدا لا تخالف الوجود ولا ايضا العدم
بل مع الوجود موجودة ومع العدم معدومة فهي ح في حد ذاتها لا
موجودة ولا معدومة فهي هي وليست الا هي وعلى هذا فاتصافها
بالموجودية فرع تحقق الوجود والا فهي في هذا الوصف والاتصاف
اعتبارية كما يقال في نظم التحقيقات (كيف وبالكون عن استواء
قد خرجت قاطبة الاشياء) فان قلت اتصافها بالموجودية لا
يكون فرع تحقق الوجود بل يكفي انتسابها الى الجاعل قلت
مضافا الى عدم تعلق الجعل بالماهية انه بعد انتسابها اليه
هل تغير حالها ام لم تتغير فعلى الاخير يلزم الانقلاب فان
الماهية التي كانت على حد الاستواء قد خرجت عن هذا الحد
بلا وجه وان تغير حالها فغاية التغير هو الوجود وح فالاولى
بحمل الموجودية هو الوجود بذاته ويكون الماهية كائنة بالوجود

ولا يكون الوجود كونا للمهية بل هو كون لمهية كما لا يخفى
فاتصاف المهية بالوجود ليس كساير الاتصافات المجازية
وذلك لان اقسام الواسطة في العروض مختلفة قسم يختلف
الواسطة وذي الواسطة وجودا ووضعا كالجالس والسفينة
وقسم يختلفان وجودا لا وضعا كالسطح والجسم فان الاشارة
الى احدهما اشارة الى الاخر مع اختلافهما وجودا وقسم لا يختلفان
وجودا كالجنس والفصل وح ففي الاول يصح السلب حقيقة
وفي الثاني خفي والثالث اخفى وامر المهية بالنسبة الى الوجود
كالجنس بالنسبة الى الفصل حيث ان التحصيل للفصل حقيقة
وللجنس بواسطة الفصل ولا يصح سلب التحصيل من الجنس
لانه كما في الفصل الا بنحو الاخفوية بل الاتصاف اتحادي ومن
هذا الامر بداهة ان المهية ظل الوجود وحده وصحة السلب
هنا في نهاية الاخفوية فتحصل مما ذكرنا ان الموجودية حق ظلي
الوجود والمهية لفنائها في فنائه محكومة بحكمه فتدبر الثالثة
ان الاثار المرغوبة المطلوبة فهل هي مترتبة على الوجودات وعلى
الماهيات او عليهما اما المهيات فما لم تقع واقعة في فناء باب
الوجود فلم تكن شيئا مذكورا فالنار وان كانت نارا بذاتها الا

انها اما لم تدخل في دار الوجود لم تصر مجرد و لو كانت متصورة في الاذهان
فضلا عما لا ظهور لها اصلا و بعد الظهور فلا تكون شريكة الوجود
في التاثير و لو اضيف اليها التاثير فهي كاضافة الموجودية اليها
بنحو العرض بما هنا ان فما لا وجود له حقيقة فلا تاثير له في الاشياء اصلا
ذات نا يافته از هستی بخش   کی تواند که بود هستی بخش
و ح فالآثار المترتبة على الاشياء انما هي للوجود ان غاية الامر ان
الوجود لما لم يكن مطلقا و لم يهيمنه حده و قيده فالاثر انما هو للوجود
الخاص في قبال الوجود المطلق بحيث يكون القيد خارجا و التقييد
داخلا و الحصة الكلي مقيد بجيء   تقيد جزء و قيد خارجي
و ليتذكر في هذا المقام مثال المراة و شمسها بالنسبة الى النور
المقابل فانه ليس للمراة و لا للشمس المطلق و لا للمراة و الشمس بل
هو لشمس المراة بحيث يكون الاضافة داخلة و المضاف اليه و هو المراة
خارجة و فرض افعال العباد بمنزلة النور المقابل للمراة و ذات العبد
و مهيته بمنزلة المراة و وجوده الخاص بمنزلة شمس المراة و وجود
الحق تعالى بمنزلة شمس السماء و ليتذكر منه حال افعال العباد المقدمة
الرابعة انه يشترط في باب التاثير و التاثر من المناسبة و السنخية
و الا لزم صدور كل شيء من كل شيء و الترجيح من غير مرجح او الترجيح

ولا مناسبة بين الماهية ووجود الحق كما انه يشترط فيه الفقر والحاجة
والماهية مستغنية عن الجاعل لانها هي بانفسها فالماء ماء بذاته
من غير جعل مضافا الى انه لابد وان يكون الفعل ظهور الفاعل ولا
يكون الماهية كذلك كما لا يخفى وح فالوجود امر مجعول للمناسبة مع
الجاعل كالفيئ من الشيئ فهو ربط محض وفقر صرف لا بمعنى
انه شيئ له الربط بل بمعنى انه شيئ هو الربط اذا عرفت هذه المقدمات
فنقول اذا كانت الاثار للوجود والوجود راجع اليه فالامور كلها
راجعة اليه والكل مفتقر اليه وعنت الوجوه للحي القيوم وح فلا
بد وان يلتفت العابد الى ان محبوبه من اي شيئ كان فهو بيده و
بمشيته وان كان احد مجرى امر فهو ايضا بمشيته وارادته مضافا
الى ان الظاهر محسوس للكل والباطن مخفي عن الكل فاحفظ
بالجنان للحق ودع الظاهر للخلق ولذا قيل خل قلبك عن الاغيار
وصل في مجامع الابرار والاشرار وبالجملة فقد ظهر لك ان الافعال
الصادرة من هذه الوجودات بعين اضافتها اليها مضافة الى
الحق المطلق نظرا الى الشمس وشمس المرات فانها بعين الربط بالشمس
المطلق وح فانارتها لما يحاذيها من الجدار بعد الانتساب
الى شمس المرات حقيقة منسوبة اليها بنفس ذلك الانتساب وح

فصحّ ان يقال ان هذا ضوء الشمس المطلقة اما وجه انتساب هذه
الافعال الى هذه الوجودات الخاصة فانما هو بمكان اختيارهم وقد مرّ
سابقا واما انتسابها الى الحق فلمكان كون الوجود عين الربط به
سبحانه وتعالى كما انك بعد تصحيح انتساب النور المقابل للمرات الى
شمس المرات اذا ظهر لك ان نسبة شمس المرات الى شمس السماء
ربط محض وصرف الربط فلا محالة تحكم بان نور شمس المرات نور
شمس السماء من غير تعدد النسبة فكذلك اذا صحّ نسبة الفعل الى العبد
فبعين هذه النسبة نقول ان فعل العبد فعل الحق لان وجود العبد
صرف الربط الى الحق المطلق وهذا حقيقة الامر بين الامرين وقد يرد فيه
اشكالات احدها تخصيص نسبة الحسنات اليه دون السيئات
يا ابن ادم انا اولى منك بحسناتك وانت اولى مني بسيئاتك
ونطق به القران العظيم ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك
من سيئة فمن نفسك اما الدفع فلان الحسنات امور وجودية والسيئات
امور عدمية والوجود كله خير والخير كله بيديه والعدم كله شر والشر
ليس اليه وان شئت تحقيق ذلك فنقول ان العبد حيث ان له وجود
ومهية وهي جهة ليسية كما ان الاول جهة ايسية والافعال ايضا لها
مهية ووجود فجهة مهيته ترجع الى العبد لانه حدّده بحدّه وقدّره

بمقداره فاوجده بوجوده فمن حيث وجوده منسوب الى الحق ومن حيث
مهيته وحده مربوط الى العبد فالعبد معدن اللبس والحق معدن الايس
وح فالحق اولى بالحسنات والعبد اولى بالسيئات توضيح ذلك ان الحق
لما اوجد العبد العبد حدد الفعل وهو لا يزاحم النواميس الالهية فقد
حدد الحسنة واوجدها وهذا الوجود الخاص منسوب الى الله تعالى
واما الفعل الذى حدده وكان مزاحما لاحد النواميس الالهية التى منع
عنه بالتشريع فقد حدد السيئة فاوجدها فهى بوجودها وان كان
مضافة اليه تعالى الا انها كانت مهيتها وحدها غير مناسبة
لمقام الحق وهى مع الوجود متحدة فهو اولى بالسيئة من الحسنة
وبالجملة فالتحديد فى المقام الاول وان كان من العبد الا انها لم يكن
منافيا لنورانية الوجود وهى مع الوجود متحدة والوجود مضاف اليه تع
فلا محالة ينسب الوجود اليه واما فى المقام الثانى لما كان التحديد على
خلاف مقتضى نورانية الوجود وهو وان كان مضافا الى الحق الا انه
بملاحظة اتحاد مهيتها وهى ظلمانية مع وجودها فليكن السيئات
اولى بالعبد من الحق وبعبارة اخرى ان الوجود والمهية لما كانا متحدين
وحكم احدهما يسرى الى الاخر وح فحيث ان ماهية الفعل القبيح مظلمة
وهى حد الوجود فيسرى ظلمتها اليه لمكان الاتحاد فكانها لا نور فيها اصلا

الوجودي بحكم المهية منه كما فيها في اختصاصه بالعبد اما بالنسبة
الى مهية الحسنة فهي لا تزاحم نور وجودها فالوجودي حاكم على
المهية فيسري حكم الوجود على المهية في استناده الى الحق فهو
اولى بالحسنات لكونها وجودات لا بد كالمهيات فيها والعبد
اولى بالسيئات لكونها مهيات لا تكاد الوجودات في يصح تحقيقها
بان يكون لله على العبد منة لان نسبة الحسنة الى وجود العبد
الى الحق واما السيئة فحيث ان وجودها مندكة في مهيتها وهو
محكوم بحكمها فالمهية مستندة الى ذات العبد الذي هو مضاف
الى الحق بالتبع وح فالسيئة مستندة الى ذات العبد اولا وبالذات و
تستند الى الحق باعتبار استنادها الى مهية العبد المستند
الى الحق بالعرض فتلخص في باب الحسنة ان لله على الناس منة كما ان
لله على الناس حجة في باب السيئة لان الوجودي باسرها حق طلق
الحق بلا واسطة او مع الف واسطة وح فلا يكون للعبد على الله حقا
ولو اعطاه فهو تفضل محض وان شئت تحقيق المقام فقايس القوة
الباصرة التي وجودها عين الربط بالنفس فاذن شهودها شهود
النفس من غير تكرر نسبة كما ان صفة شمس المراة عين صفة شمس الفلك
الا ان الجليدية وهي حد القوة والمراة التي هي حد شمسها تختلف

وهو عين الارتباط بالحق جعلنا في التحقيق نسبة الوجود الى العبد

ضياء وكدورة وتغيرا وتحديبا كما في العين الاحول وغيرها فكما
ان سوء الابصار يرجع الى الجليدة والمرآة كذلك سوء الافعال
يرجع الى حدود الوجدان وتكدرها من الافات والطينة الخبيثة
والطينة السجينية والعليينية فيه وجمع ان الوجوان عين الربط
بالحق وافعالها وآثارها آثار الحق الا ان كدورة الافعال ترجع
الى حدود ماهياتها وذات الفواعل وقد عرفت انها مجعولة بالتبع
وح وما اصابك من سيئة فمن نفسك الاشكال الثاني في تفكيك الحق
والعبد في المدح والذم بالنسبة الى هذه الافعال القبيحة وان شئت
توضيح المقام فلاحظ في الافعال المباشرية اذا كانت افعالا نسبية
للغير بحيث يكون تلك الافعال مقصودة للفاعل المباشر والفاعل
التسبيبي ولكن اذا اختلف الداعي في السبب والمباشر بحيث يكون الداعي
في المباشر اضرارا والداعي في التسبيب خيرا فان الفعل المباشري
يقع شرا بالنسبة الى المباشر ويكون خيرا بالنسبة الى الفاعل
التسبيبي فالقبايح من الافعال بجميعها وان اراد الحق ظهورها
من العباد الا انه ابتداعى اظهار سلسلة نظام العلل والمعلول وما
يترتب عليها من الآثار ولا يكون احسن من هذه النظام الا ان
الفاعل المباشر يفعل بخبث طينته وسوء سريرته ومصلحة نفسه

معَ عدمِ كونهِ مصلحةٌ نفسهِ كما اظهرهُ الشارع وح فالحقُ بمشيئته
محمودٌ والعبدُ بمشيئته مذمومٌ كما لا يخفى فانظر الى الدلاك الغادي
لولدك اذا اثبت به الجرح جلدهِ واخراج دمه فانك لغاظفه ابوتك
تسبيب الجراح وهو لعداوته مباشرها فالاب ممدوح والدلاك
منفورٌ مذمومٌ فتدبّر ومنه يظهر لك مفاد قوله ان الله شاء ان
يراك قتيلاً فالحق بتسبيبه ممدوح وشمر ويزيد مذمومان فتدبّر
ونزيدك تحقيقاً في المقام ان الداعي الى الفعل هو العلم التصديقي
بالغاية يقيناً كما للمقربين وظناً كما لاصحاب اليمين وتخييلياً
كما لاصحاب الشمال والمحجوبين وحيث ان الداعي في ايجاد الحق
هو علمه بذاته التام الكامل الذي لا اتم ولا اكمل ولا اجمل
منه وهو عين ذاته فكما ليتهُ ذاته دعاه الى الايجاد وح فغاية
ايجاده ذاته لا امراً خارجاً عن ذاته لانه لا اجمل منه ينتظره
حتى يستكمل بفعله ويستحصله فالغرض والغاية ذاته
وعلمه بذاته الذي هو عين ذاته يكون داعياً له في ايجاده
وهذا صرفاً اظهار الجمال بالذات المستتبع لظهور الجميل
بالعرض فانظر الى داعي الحق وغرضه وداعي العبد
ومرضه الاشكال الثالث في الشبهات السبعة الابليسية

الاولى انك تعلم شقائى فلم خلقتنى اجاب تع عنه انا لا اسئل عما افعل والخلق مسئولون
عما يفعلون فاقول هذا الجواب اما عن نظر الوحدة راجع الى بيان الغاية
فى فعل رب العزة سياتى بيانه ان شاء الله تعالى بعد ذكر الشبهات و
اجوبتها التفصيلية واما عن نظر الكثرة والحكمة التفصيلية فهذا
هو المقصود ههنا فنقول اولا لا اشكال فى ان الوجود خير محض لانه
منشأ للآثار المطلوبة فى كل الاشياء ولذا يكون مختار الفطرة ومعشوقها
والعدم شر محض ومنفور الفطرة وح فاعطاء الكمال وتوجيه الخير لا
يوجب المسئولية كما لا يخفى وثانيا اذا انك لا تابى عن لباس الوجود
كالممتنعات وكان ممكنا قابلا للتلبس بالوجود وثالثا وقوعه فى سلسلة
نظام الوجود بحيث لا يكون اخص من تلك السلسلة للتناسب الذاتى بينها
ورابعا انا اعلم بلياقتك ورتبة وجودك وخامسا كنت غنيا
واجدا لتلك الملائمات والوجودات مط وسادسا كنت قادرا على
ايجاد تلك السلسلة وسابعا كنت حكيما واضعا كل شئ فى موضعه
وثامنا كنت عادلا معطيا كل ذى حق حقه وتاسعا كنت كريما
غير بخيل وعاشرا كنت رؤفا غير عنيد اذا عرفت هذه فلو لم يخلقه
تع فاما لا يكون قابلا وقد عرفت قابليته او لم يقع فى النظام و
هو فيه او لم يعلم به تع فهو ضد فى العلم او لم يجد فهو ضد فى الغنى او
لم يقتدر فهو ضد فى القدرة او لم يكن عادلا وهو عادل او لم يكن

كريما وهو كريم او لم يكن رؤفا وهو رؤف والوجه ترك الجهات
وهو منزه عن هذه النقايص الشبهة الثانية بعد ما خلقتني فلم
كلفتني ولم تنتفع بمعرفتي ولا بطاعتي فنقول الحق في نظر الكثرة
كما قال اولا ومفاده انى خلقتك في اقوة درّاكة عاملة على ما كنت
عليه في علمي وايصال القوة الى الفعلية كمال واعطاء الكمال لا
يوجب المسؤلية بل يستدعي المشكورية وح فايصال القوة الى
كماله اللائق به موقوف على التعليم وهذا مساق للتكليف وح اذا
لم اكلفك يستلزم احدا الامور المستحيلة على الله تع الشبهة الثالثة
انه خلقتني وكلفتني فلم كلفتني بسجدة ادم وهو موجب للشرك
فنقول الحق كما قال تع اولا ان كمال المخلوق في خروجه عن الانانية
ولا مخرج له عن هذه الا العبادات والطاعات وحيث ان السجدة لادم
اول مخرج للخلق من الانانية وحسن علاج لتحصيل المعنوية فقد
امرتك لذلك سيما تحقيرك لادم وتكبرك واستعجابك داء لا يعالج
الا بمثل هذه المذلة واما الجواب عن وجه التحقير وشبهة الاشرفية
والاخسية وترجيح المرجوح على الارجح الباطل عقلا فنقول ان
ملاك الترقيات والارتقاءات القوة وحاملها المادة وكلما
كان المادة اضعف كانت القوة منه اكمل وكلما كانت القوة فيه

اشد كانت الكمالات للانفس باتم كما لنا وحيث انها اقرب الى الفعلية
ولذا يكون النفس المفاض عليها واجدة للفعليات ويقل ارتقائها في
هذا بخلاف الطين والتراب حيث انه ابعد عن الفعليات ولذا يكون النفس
المفاضة عليها كالقوة المحضة وح فقابليتها للصعودات ممنوح
فادم اشرف منك ولا يكون ترجيحا للمرجوح على الراجح ومنه يظهر لك
الامانة المعروضة بالنسبة الى الجميع وكيفية اباء الكل عن قبولها
اما بالنسبة الى عالم السموات الارواح من الجبروت والملكوت وعموم
وعوالم المثال فلفعليتها وفقدان القوة فيها وما منا الا له مقام
معلوم واما بالنسبة الى الاراضي مطلقا فلنقصانها فاما لفقدانها
النفس كالمعادن والجبال او لعدم قابلية لانفس هذه الامانة
كالنفوس النباتية والحيوانية وذلك لعدم الادراك لها حتى تعلم
الحدود والحقوق وتعامل معاملة العدل وقد استدل الحق تع على
لياقة الانسان وكمال قابليته بالظلومية والجهولية والظلومية
نهاية العدل على الفطرة وان كانت بحسب الصورة نهاية الظلم على
الطبيعة لاخراجها عن سرير السلطنة والجهول عبارة عن عدم
ادراكه فطرتها بل يدرك اصلها وحقيقتها وهو الحق تع ثم ان هذه
الشبهة تشتمل على مغالطة وهي ان ترك السجود لادم انما هو لاختصاصه

بالعبودية

بالعبودية فالجواب عن هذا المغالطة من وجوه الاول ان العبودية
هي خضوع خاص بباب المعبود وحيث ان حقيقة المعبود غير معروف
لاحد الا لذاته تعالى كما انه لم يعرف اسمائه الحسنى وصفاته العليا المقدسة
وخواصه فلم يعرف ما يناسبه من العبودية فيلزم من تعالى اظهار نحو
عبودية اما بنفسه او بارسال الرسل وح فالعبودية المناسبة للمقام
انما هو الذي امره تعالى بالسجود لادم ع فان الخضوع لمن امر المعبود
بالخضوع له فهو خضوع له تعالى من اطاعكم فقد اطاع الله ومن
احبكم فقد احب الله ومن ابغضكم فقد ابغض الله ومن
اعتصم بكم فقد اعتصم بالله الى اخر ما يناسب المقام الوجه الثاني
ان نظر اللعين لما كان قاصرا وكان ناظرا الى ادم ع والى نفسه
استقلالا اي بما انه ادم وبما انه شيطان وكان هو من الطين و
اللعين من النار وهو كان رئيسا على الملائكة فكيف يصح ان يخضع
لمن هو اخس منه وهو في نظره ارفع منه ونظير هذا النظر نظر
الناس الى الانبياء بما انهم اناس يأكلون ويمتعون ويمشون في
الاسواق فقالوا ما انتم الا بشر مثلنا وما راوا انهم وان كانوا بشرا
مثلهم الا انه يوحي اليهم وانهم مظاهر علمه وقدرته ولكن لو
كان نظره اليه والى نفسه نظرا عقلانيا وهو النظر الالي المرآتي

نظير من يرى صورته في المرآة وهو لم ير المرآة ونظر من سمع الحسن وهو ناظر الى المسمى ولم ير الحروف لكان راى الحق في مرآة آدم وفي مرآة
نفسه ولراى مرآة آدم اوسع من مرآة نفسه لضيقه كبعض المرائى
والذى ترى شعرة من الانسان بالنسبة الى المرآة التى ترى تمام
الانسان فانهما في جنس المرآتية متشاركان الا ان احدهما من الاخر
ولقصر نظر ابليس اللعين امرنا بالاستعاذة منه لئلا يكون نظرنا
الى انفسنا وغيرنا استقلاليا شيطانيا بل يكون نظرا اليا
عقلانيا فنقول للاول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وللمقام
الثاني بسم الله الرحمن الرحيم وبالجملة فحيث كان الكل في نظر آدم
اسماء للحق آيات له تعالى ومرائى لجماله وجلاله كان آدم ع بما هو كل
فانيا في الحق كفناء المرآة في ذى المرآة وفناء الحاكى في المحكى والآية في
ذى الآية وحيث سجد آدم ع سجدة الحق لا سجدة آدم بما انه آدم
الوجه الثالث ان اللعين وان اظهر مدلسا توحيده العبادى
احترازا عن الشرك في العبادة الا انه اظهر الشرك الاعظم وهو
تعدد الوجود في قبال الوجود الحق فراى نفسه وآدم ع في قبال الحق
قل هل انبئكم بالاخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا
وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا الشبهة الرابعة

بعد ما خالفت امرك فلم تعذبني وهو لا ينفعك ولا يكون تشفيا
لك بداهة انه تمام لا يكون لها لا منتظرة وحيث انه كان فلا يكون
العذاب عقلا ابدا بل يكون امرا سفهيا كما لا يخفى والجواب ان الامر
العذاب والعقاب لا يباين الاعمال بل النسبة بينهما الظهور و
البطون والشهادة والغيب وبالجملة الجزاء عبارة عن ظهور الاعمال
بملكوتها قال الله تعالى فاليوم لا تظلم نفس شيئا ولا تجزون
الا ما كنتم تعملون وقال يوم تجد كل نفس من خير محضرا ومن
يعمل سوء تود لو ان بينها وبينه امدا بعيدا ومن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقال ووجدوا
ما عملوا حاضرا بداهة ان للعمل بحسب عالم الشهادة صورة
وله بحسب الغيب صورة اخرى والصورة الظاهرة لعالم الشهادة
والصورة الباطنة لعالم الغيب ويدل عليه قوله تعالى الذين يأكلون
اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا فاكل مال
الناس واليتامى انما يتصور في هذا العالم بصورة رضى الطبع
من الباصرة والذائقة والسامعة واللامسة والشامة وله
صورة هي سخط الحق غيبية لا يظهر للآكل الا في عالم الغيب و
لذا يقول تعالى انما يأكلون في بطونهم نارا ولقد شوهد بعض الموالي

في البرزخ انهم ياكلون النار والزجاجة الثالثة مضافا الى ان الاعمال في هذا العالم يختلف صورته بحسب المقامات مثلا اذا لوحظ الفحش بالنسبة الى الانسان فاول ظهوره النفس ثم لون اللسان ثم وقوعه في المخارج ثم خروجه عنها حرفا وكلمة وكلاما وجملة ثم صوتا خارجا عن المقطع متحركا في الهواء او مهوجا له على قول حتى يصل الى العصبة المفروشة في الصماخ ثم الى زجاجة العكاسة والحس المشترك ثم الى اللوح المنعكس فيه الصورة وهو الخيال ثم الى محفظة الحافظة ثم الى الواهمة المدركة لمعناه ثم الى الكبد فيتحقق الاحتراق فتدبر فيه

جراحات السنان لها التيام	ولا يلتام ما جرح اللسان
انچه زخم زبان كند با مرد	زخم شمشير جان ستان نكند

وبالجملة فقد ريت ان الحقيقة الواحدة يتشكل باشكال مختلفة هذا مضافا الى ان عالم الجنة والنار وان كانتا موجودتين لكل احد من الافراد الا انه لابد ان يعمرها لانهما كالاراضي القيعان فيا ضالا للعمران ويتركها القيعان ويدل عليه مضافا الى الايات السابقة الاخبار المعراجية على ان هذه الوجودات الخاصة يتبدل انا فانا ولا يمكن ان يبقى انين مع ان الوجود لا يتبدل بالعدم ولا ينقلب اليه كما انه لا يجتمع مع العدم بل يرجع الى الحق ومحفوظ

في صفحة مشتبكة حتى يرجع الصورة الاخيرة وينتقل بالمرة الى الله
المرجع والمآب الا الى الله تصير الامور وهذه كالقبائل الملهوها
وان شئت قلت ان فيض الوجود يظهر من الغيب الى الشهود ومن
الشهود الى الغيب وهذه عبارة عن قوسي الوجود ولذا كرر الرحمانية
والرحيمية في سورة الحمد وهو اشارة الى هاتين القوسين فتدبر
وحيثما انتقل الى الله يشاهدها لانه العادية والعبادية والعصيانية
وغيرها ان لحافظه وان لا تعد ولا تحصى بحيث يتعجب ويقول مال
هذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة فوجدوا ما عملوا حاضرا
ولا يظلم ربك احدا ثم ان الجنة المحسوسة الجسمانية ثمرة الاعمال
الحسنة والطاعات الا ان الانتفاع بها تابع للشهوة والاشتها
ولا تحفظ الاشتهاء الا بترك المعاصي وح فلكل طاعة ظهور
ولكل ظهور لذة لتارك المعاصي ثم انه قد يتحقق الملكة بكثرة الاعمال
وكثرة التروك فيتحقق هناك الخلاقية ولذا يقول تعالى شانه ولكم
فيها ما تشتهيه الانفس وتلذ الاعين ويدل عليه الفطرة الحرية
فاعطاء الدراهم موجب للعمران وترك المعاصي موجب للنقصان
وتكراره موجب للملكة الخلاقة اذا عرفت هذا فنقول ان العقوبة
لا يكون لانتقامي وانتفاعي بل هي ظهور اعمالك بملكوتها ولذا قال

تعالى ولا يظلم ربك احدا بعد ما قال نعم فوجدوا ما عملوا حاضرا
وجعل اصحاب المثوبة والعقوبة في عالم الآخرة غير باب الاجور و
الجريمة لانها في عالم الآخرة هي نفس تلك الاعمال بخلاف الدنيا غاية
الامر ظهور ملكوت الاعمال وغيبياتها وايضا هذا الظهور
يختلف بحسب عوالم البرزخ والملكوت والجبروت بيانه ان القرب و
حقيقة الايمان والعلم وساير الكمالات لا يمكن ان يظهر في الملك
لضيقه فكذلك عالم البرزخ لا يتمكن من اظهاره ايضا كما ان الملكوت لا
يتمكن من اظهار حقيقة العلم والتوحيد وموقعه الجبروت وح فعالم
البرزخ يظهر انوار الاعمال الواقعة في العالم بصورة الاحسان على
العباد مثل نور السرور الداخل في قلب المؤمن لانه لا يظهر في الملك
بل هو مورد ظهور الانوار المحسوسة بالحس المقيد واما نور السرور
فيظهر في البرزخ بصورة ملك نوراني ورد في البرزخ قبل ورود
الروح فيسلم عليه وهو في احسن الصور واشد نورا وبهاء
فيبشره مع تحية عليه وتسمية بقوله يا ولي الله واما القرب الى الله
في طاعاته وعباداته فظهوره في الملكوت وكذلك الاعمال التي لا
تكون لها وجهة ملكية كالصلوة والصوم والحج وغيرها فمحال ظهورها
في الملكوت كما ان ظهور المعارف والعلوم والحقايق مقامها الجبروت

وح فالقرآن باعتبار قرائته يظهر في الملكوت كما يقول للقاري اقرأ
وارق واما باعتبار علمه فلابد وان يظهر في الجبروت والجنة العقلية
وهكذا ومنه يظهر لك رؤيا العالم مقام المجلسي ره من جنابه سائلا ما وقع
عليه بعد موته ره حيث ظهر الله تع في المطلع بحار الانوار فقال تع
بل لك عندي تفاحة اعطيتها للطفل اليهودي هذا وقد يتوهم
ان البحار قد رد حاشا ثم حاشا بل مفاد الرؤيا ان اعطاء التفاحة
حيث ان له وجهة ملكية لابد وان يظهر بعض خواصها في البرزخ
والتقرب به الى الله في الملكوت واما البحار فظهوره في الجبروت فقد
حتى تعرف الحقائق والحاصل ان الاعمال بملكوتها ملاك المثوبة
والعقوبة وظهور ملكوتها يختلف بحسب العوالم برزخا وملكوتا
وجبروتا ثم انه يشترط في الانتفاع بتلك الصور الملكوتية ترك
الملاذ الملكية المحرمة وتنظيم الجنة الجسمانية المحسوسة بهذين
الامرين بداهة ان صرف وجود الغذاء لا يوجب الالتذاذ بل يشترط
فيه الميل والشهوة واذا افسد ميله وشهوته بالامور الخسيسة
المحرمة فلا يبقى له شهوة فلا التذاذ ولذا كان باطاعة الاوامر بترك
الاشياء الملذة وبطاعة النواهي وترك المحرمات يبقى الميل و
الشهوة فيتحقق اللذة ثم انه اذا تحقق الملكة بتكرار ترك المعاصي

او الملكة بتكرار فعل الطاعة فلهذه الملكة ظهور آخر وهو ملكة الخلا
فة كما اشار اليه تعـ ولكم فيها ما تشتهيه الانفس وتلذ الاعين
الشبهة الخامسة فلم مكنتني وسلطتني على آدم وما الحكمة
في هذه والجواب ان في هذا التسلط فوائد عظيمة بالنسبة الى آدم
وبالاضافة الى العالم اما فائدته بالنسبة الى آدم فيحتاج الى مقدمات
الاولى انه لما اقتضى مشيته تعالى ايجاد آدم وهو بفطرته عاشق
للكمال وخاضع للكامل بفطرته وعادل مستقيم بفطرته كما عرفت
فلا بد ان يوجده كاشفا بفطرته لمعشوقه وكيفية الخضوع لديه
ومعرفة الحقوق والحد وحتى يعطي كل ذي حق حقه والا يلزم
التعطيل في الوجود وذلك ظلم بالوجود وهو منزه عنه لانه
عالم بقابلية آدم عادل غني قادر كريم رؤف حكيم ولذا قال تعـ
اني جاعل في الارض خليفة المقدمة الثانية انه على هذا
لا بد ان يكون روحه انور الارواح وذلك يقتضي ان يكون جسده
الطف الاجساد ليتحقق المناسبة بينهما بداهة ان الروح
المفاضة على المواد الغليظة كالعقيق محجوبة لغلظة المادة بخلاف
الروح المفاضة على المواد اللطيفة كالجليدية ولذا كانت شديدة
الاحساس قوية الادراك وعلى هذا كان ملكوت آدم تغلب على ملكه

فى بدو الامر فعليا انه اكثر من قواه لئلا يجعل ارض جسده وغيره من
الجحد ولذا قال تع انى جاعل فى الارض خليفة فان قلت اذا كان ملكوت
آدم ع اغلب على ملكه فى بدو الامر فكيف يقدم غيره عليه قلت ملكوتية
الارواح مقولة بالتشكيك وح فيمكن ان يكون ملكوت غيره اقوى
من ملكوت آدم ع واغلب على ملكه وكان ملك جسده الطف من جسد
آدم ع كما يقال فى حق المحمد ص اشهد انك كنت نورا فى الاصلاب
الشامخة فان اجسادهم فى غاية اللطافة فكيف بارواحهم فان قلت
هذه اللطافة المستتبعة لملكوت الروح الكاملة توجب ارتفاع
الاستكمال وفعلية الاشخاص باجسادهم وارواحهم وعليه هذا
بقائه فى العالم قهر وظلم قلت اللطافة غير البساطة والتركيب
ولو من اللطائف حامل للقوة الكثيرة نعم اذا كان البسيط فاذا
للروح فهو كالشيطان اضعف قوة من غيره واشد فعلية من
الروح فكلما كثرت الفعلية فى بدو الامر قلت الحظوظ وكلما كثرت
القوة كملت الحظوظ فلاحظ النساء والرجال بل فى الحيوانات ككل
فلاحظ الكلب والسنا والدجاجة والغراب فى الحماقة وما ترى من
بعض الاخبار فى ظهور فعليات الائمة عليهم السّلم عند الولادة كالامام
ع وقرائة القران والتورية قبل نزوله والانجيل وغيرها فهو

شهود النبي والولي هذه في مرتبته كما يرى الانسان الشجر في بذره
ونواه وبعبارة اخرى شهد النبي صلعم المرتبة العلوية في هذا الطفل
ووجده وان امكن ان مقتضى هويته ذلك وهذا لا يقتضي حصر
فعليته لمكان تركيب مادته اللطيفة وقد مر ان اللطافة غير البساطة
وذلك لا ينافي كمال الاستعداد الموجب للاستكمال والارتقاء
فتدبر المقدمة الثالثة ان غلبة ملكوته على ملكه تقتضي امورا
احدها الكون في باطن العالم وبرزخه وهي الجنة الاولى الاخرى
مع كونه في هذا العالم كما قال الله تعالى وقلنا يا آدم اسكن انت
وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة
فتكونا من الظالمين بيان ذلك ان بدنه المادي بعد ما كانت
كيفية من الامشاج وهي بذوانها متحركة والحركة توجب الحرارة الخاصة
وهو مفاد قوله تعالى الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا فوجدت
نار الطبيعة الخاصة من اجتماع مادة البدن وامتزاجه بمقام بارئيته
الحق تعالى وهي البدن البرزخي السحابي وهي بغاية تقتضي روحا خاصا
هذا انشاها ثم وحيث ان البدن البرزخي من مقتضيات البدن المادي
حاصل منه سار في البدن المادي بل الروح المفاض المنشأ صورة
البدن البرزخي وفعليته فهو ايضا فعلية البدن المادي ايضا ولكن

لما كان البدن المادي في ادم نظير الابدان المادية في الاطفال لم يقبل
مناسبته مع الروح فلذا يكون مع البدن البرزخي في البرزخ الذي قد
عرفت سابقا انه باطن الملك و ... الاطلاق والتقييد وما لم يصفو
البدن المادي لم يعتن الروح اليه ولذا نشاهد ان الروح لم
يظهر من جانب سمع الاطفال وبصره وساير قواه حتى يصفو هذه
وبنية كالبلغم وعلى هذا كان ع متوجها ببدنه البرزخي الى عالم
البرزخ وهو مع ذلك كان ببدنه البخاري متوجها الى ملك بدنه
فللروح ظهور تام برزخي وظهور ناقص مادي كالنائم الرائي وح
فمثل ادم ع كالنائم الرائي وح فلا يمكن ان يكون في الجنة الاخروية لانه
ع كان في الدنيا متعلقا ببدنه المادي حيا بالحيوة المادي الملكي
ثانيها ان يكون نحو ارتزاقه برزخيا كما قال سبحانه وكلا منها رغدا
حيث شئتما اقول انك بعد ما عرفت كون ادم ع في الجنة الدنياوية هي
البرزخ فقد اذعنت بان ارتزاقه برزخي وملاك الارتزاق البرزخي
مشية المرتزق ولذا قال تع حيث شئتما فكلما يريد يتحقق بعين ما
يريد وكلما يشتهي يوجد بعين ما يشتهي وذلك نظير برزخك الجزئي
فانه هيولى روحك فهو يتشكل بالاشكال المختلفة حسب فعلية
روحك واذا اتصل برزخك الى برزخ العالم وكنت قادرا

في التصرف فيه فتصرف فيه كما تريد وتظهر على نحو ما تريد وليس الملك متمكنا من هذا التصرف ولذا تعصى عن اراد تلك الا بالمقدمات الخاصة واما برزخ العالم فهو تام القابلية للتصرف فيه ولذا يتصرف فيه الاولياء فيه ويظهر على حسب ما ارادوا ظهوره وقاطبة المعجزات برزخية غاية الامر الا بدان البرزخية قد يتراكم عشية النبي والولي فيظهر في الملك وقد لا يتراكم فلا يظهر في الملك وبالجملة فادم ع وحوا كانا برزخهما في برزخ العالم واعطاهما الله القدرة على انشاء ما ارادناه بقوله تع وكلا منها رغدا حيث شئتما ثالثها انه كان يراه روحه المجلوة يرى عالم الملكوت والجبروت فيانس بهم ويميل اليهم ويستدعى ان يكون منهم وحيث انه متاخر عنهم بمراتب فهو منهي عن الميل الى هذه الشجرة الملكوتية او الجبروتية او المشبهة لمطلقه كما قال ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين لكونه مستحيل الحصول له الا بنحو الاكتساب في الصعود القوسي والا فالصعود الاستقامي مع انه يستحيل موجب للفناء المحض كفناء القطرة في البحر والشعلة في معدنها ولذا قال تع فتكونا من الظالمين مضافا الى انه تعطل للملك والصعود القوسي يحتاج الى تدبير ملك البدن واستيفاء الحظوظ فيه فيتدرجا ويخرج من حضيض الجسمانية الى

اوج الملكوتية والجبروتية او فوقها اذا عرف هذه الامور فهو
تعرو لا تقربا هذه الشجرة كما ورد في الاخبار الكثيرة هي الشجرة
الطيبة الاحمدية والعلوية والشجرة النبوة والولاية والوجه في
كون القرب اليهما منهيا عنه لكونه مساوقا لفنائهما عما هو في جوهر
استعدادهما فتكونا من الظالمين على انفسهم بابطال استعدادهما
وذلك لان الروح بعد العشق ينجذب الى ما هو معشوقه فيفنى فيه
ولذا لابد من صرفه عن الجذبة وتوجهه الى الملك كما قال صلعم عند
غلبة الملكوتية عليه كلميني يا حميرى واشغليني يا حميرى فيتدرج
فيتدرج في الكمالات فيخرج من القوة الى الفعلية شيئا فشيئا
حتى يكمل جوهره فيتمكن من البقاء بعد الفناء وبالجملة مقتضى قوة
ملكوتية شهودية ومقتضى شهودية الشوق اليهم والعشق لهم وهو
مساوق للفناء المحض فالقرب بحو هذه الشجرة والاتحاد معهما
منهي عنه واقع اوح فلابد من ايجاد الصارف واخراجه عن هذه الجذبة
ولا يتحقق الا بجيري شهوة الطعام وغيره ويلزمهما القوى الوهمية
الشيطانية فيحمل اللعين بحكم المناسبة صاحبه على مشتهاها فيخرج
عن الجذبة بغير دفي عالم الملك لبعد ظهور مقتضاه وهو فناؤه بسبب
الطبيعة فيقع بعد الشهود في الاحتجاب بالفراق عن المعشوق فيلتجى

فی التکمیل و یرتاض حتی یصل الیہ فوساوح فلولا هذه الجمیر‌ی الشهویه
والشیطانیه لبطلت الحکمه فی خلق ادم ولو وقع فی الجذبه لما کان ظالما
وعلی هذا لا یکون فائده اعظم لادم ع من هذه کما لا یخفی فان قلت ان
الفناء کمال فکیف یکون الوصول الیه ظلما قلت ان الفناء تکوینی
وارادی اما التکوینی فهو بالنسبة الی الروح المجرد کالعقول المهیمین
العاشقین لربهم واما الارادی فهو بالنسبة الی الروح المتعلقة
کالارواح الانسانیه فهو علی اقسام احدها قبل استکمال الجهات
طبیعته ولا یجوز ذلک کما قال ولا تقتلوا النفس التی حرم الله بل
قال ومن قتل نفسا متعمدا فجزائه جهنم خالدا ثانیها بعد استکمال
عالم الطبیعته والخروج عن بیتها کما قال تع ومن یخرج من بیته
مهاجرا الی الله ثم ادرکه الموت والفناء فی الله فقد وقع اجرهم
علی الله وهذا علی قسمین قسم یکون بعد الاستکمال موفقا بالبقاء
بعد الفناء وقسم یبقی علی حال فنائه وجذبته اذا عرفت هذا فمن
تشرف بالبقاء بعد الفناء فهو اکمل الافراد والخارج عن الطبیعه
فانیا فی الحقیقه فهو مجذوب وداخل فی قوله ان اولیائی تحت قبائی
لا یعرفهم غیری وقد عرفت سابقا مقامی الضالین والمنعمین فراجع
فان قلت وقد ورد فی الایات والروایات مسئلة الاکل واکل الحنطة

وعلى ما ذكرت فلم يكن اكل الحنطة ممنوعاً ومنهيا عنه لآدم فلا يكون خطيئة بل هو عبادة ومقدمة لرقيه فكيف يخطئ ادم والشيطان به قلت اما كونه خطيئة لآدم فهو خطيئة بحسب مقامه لا بحسب دينه وشرعه لانه في مقام الكشف وشهود المحبوب وتوجه المحب الى غير محبوبه في هذا النظر معصية وبالجملة فاكل الحنطة وهو التوجه الى الملك بنظره كان خطاء لكونه مدهشا بالمحبة الله تعالى كما في واقعة علي ع وعثمان بن المظعون وبلال مؤذن النبي صلعم فهو لشدة عشقه سارع في السلوك بالطبيعة الزنجبيلية فاردعهم النبي ص واحل اياهم واسلكهم بالطبيعة الكافورية لانه بتلك الحركة الولوية قد لا يصل ويهلك لشدة العشق فيفنى ولا يكون قابلا للبقاء بخلاف الحركة النبوية فانها كافورية موصلة واما كونه خطيئة لابليس فهو بحسب اعتقاده قد افسده وابعده عن وهو كذلك الا ان هذا الابعاد صار مقدمة للقرب فهو مما لا مدخلية لارادة الشيطان وان نشئت قلت انه عصى ربه لتجرية عليه لا لنفس فعله فهو اول من تجري عنه تعالى

الشبهة السادسة بقول اللعين فلم طرقني على اولاده وذريته والحكمة في هذا التسلط مع انهم يتضررون به كما قال فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين والجواب

هفلنا للنسبة الى ادم عليه واما بالنسبة الى العالم فانه اشكال من احتياج لخروج العالم من القوة الى الفعلية بوجود ادم وصنائعه كما لا يخفى ولولا ان عصا ادم ما [illegible] لعالم فالجواب ان التسلط
الى هذا التسلط محمود والشيطان مردود عنها

عنها اما من ناحية الفاعل فبانى كنت كنزاً مخفياً والجد الاسماء و
الصفات المقتضية للمظاهر والانسان اتم المظاهر واكملها ولو لم
يوجد فيه جهة الشيطنة المناسبة لك لما كان جامعاً للاسماء
ولما صار خليفة الله فى ارضه وسمائه فالقصد الاول فى ذلك هو
ظهور الحق باسمائه وصفاته وان كان يترتب عليه ظهور الشيطنة
منه فى بعض المظاهر واما من جهة القابل فلما كان الانسان اضعف
الموجودات خلقاً والطفها تكويناً فيكون احوجها فى موجبات
نشوه وبقائه فلذا يحتاج بما تحتاج الكل وازيد منه وح فقد خلق
فيه شهوة جلب الملائم وغضب دفع المزاحم فيحتاج الى الحواس
من اللمس وغيره ولو لم يكن فيه ذلك الاخر فى بجلوسه فى الحديدة
المحماة والبرد المؤذى وهكذا الحواس الاخر مع انه يحتاج لسبب لحاجة
الغذاء ومع ذلك لا يحفظ بتلك الحواس بل لابد له من الحس
المشترك والزجاجة لعكاسة حتى يحكم على الشئ الواحد بالاحكام
الخمسة مع حتجابه عن المقيدات ولا يحفظ الا باللوح لانعكاسى
وهو الخيال ولا فيحتاج الى التجربة دائماً ولا يتر فى ابدا ولا يحفظ
الا بالواهمة لان الخيال لا يحفظ الا الصورة والانسان يحتاج
الى قوة يدرك بها المعانى حتى يدرك حب الام والولد وباقى

حسّ يدرك به الاهانة والكرامة وبأيّ حسّ يدرك به الامانة والخيانة
وبأيّ حسّ يدرك به العدالة والظلامة وليس ذلك الا الواهمة
ولا يحفظ الانسان الّا بوجود القوّتين من الخيال الراسم للصّورة
والواهمة المدركة للمعاني ومع ذلك يحتاج الى القوّة المركّبة بين المعنى
وصورته وفيه ظهور الملك الملهم والشيطان الموسوس فبالقصد
الاوّل ظهور هذه القوّة للنفع وان كان يترتّب عليها بسوء اختيار
العبد الشرور والاغواء وذلك لانّ الخيال والوهم ذو الوجهين وجه
الى الحقيقة ووجه الى الطبيعة فالنفوس الخيّرة تميل الى الامور
القدسيّة وتتابع الالهامات الملكيّة واما النفوس الشريرة
فتميل الى الامور الحسيّة وتتابع الوساوس الشيطانيّة ولا سلطان
له الا عليهم كما قال تعالى اِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ اِنَّمَا سُلْطَانُهُ
عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَهُمْ بِاَمْرِهِ يَعْمَلُونَ مضافا الى انّ عمارة
العالم منوطة بوجود هذه القوى العمّالة الجمّالة حتى يصحّ وجود القوى
العلّامة ليتمكنون من الطاعة والعبادة فانّهم المقصودون بالذات
من الخلقة قُلْ مَا يَعْبَؤُا بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ واما غيرهم فهم المقصودون
بالعرض فلنتعرّض للشبهة السابعة في قوله فلم امهلتني
حين قلت وَاَنْظِرْنِي اِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ قَالَ اِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ اِلَى يَوْمِ

الوقت المعلوم فلو اهلكتني في الحال استراح الخلق مني وما بقي
شر في العالم ابليس بقاء العالم على الخير خير من امتزاجه بالشر والجواب
اما بالاضافة الى الشيطان فلتكميل الشقاء كما ان الايجاد لتحصيل
الشقاء والدار دار سعادة وشقاوة واما ابتلاء اولاده بل فهو
لتحصيل السعادة والشقاوة واما صيرورة العالم خيرا محضا فهي
مساوق لفناء الدنيا والآخرة فالدنيا دار القوة والهيولى ملازمة
لذلك واما قوله بقاء العالم على الخير خير من امتزاجه بالشر فهو كلام
ان لم يكن مقدمة للخير المطلق وفطرة البته بل لو كان بتمامها شرا لكان
خيرا لانها فطرة الى العقبى ودار البقاء والتشرف باللقاء النائرة
الثامنة توهم صدور الشر منه تعالى مع انه خير محض فاما لا يشترط
التناسب فيلزم الترجح او الترجيح من غير مرجح او الجهل او الفقر او
العجز وهو عليم غني قدير او اسناد الشر الى غيره فيلزم الشرك والثنوية
اما اطفاؤها فبالمنع من كونه امرا وجوديا حتى يلزم من صدوره عن
الحق اشكال لان عن نفسه او من غيره فيلزم التنويه بيان ذلك ان
الشر قد يطلق على امر عدمي وقد يطلق على امر وجودي والاول على
قسمين فان ذلك الامر العدمي اما مما لا يقتضيه ذات الشيء ولا يمكن
حصوله له فالاول كعدم ان كل مرتبة عالية بالنسبة الى المرتبة السافلة

لعدم كون العقل الاول الها والعقل الثاني عقلا اولا فانه فقدان كمال
لا يقتضيه ذاته ولا يمكن حصوله له والثاني كعدم كل مرتبة نازلة
المرتبة العالية في قوس الصعود فانه يقتضيه ذاته ويمكن حصوله
له وهذا في عالم الهيولي فعالم الجبروت والملكوت وعالم المثال لاجل
عن شوب شريه لا يمكن ارتفاعه وعالم المادة كذلك بالنسبة الى الصور
النوعية الا انه يمكن ارتفاعه ويقتضيه ذاته واما اطلاق الشر على
الامر الوجودي كما يقال ان الشيطان شر والسم شر وهذا ان كان شريته
بالنسبة الى نفس ذاته او كمال ذاته فهي غير معقول لان الشيء لا يكون
مفنيا لذاته ولا مفنيا لكمال ذاته وح فلا يكون شرا بالنسبة الى ذاته
فلابد وان يكون شرا بالنسبة الى امر اخر بحيث اوجب عدم ذات
او عدم كمالها والا فلا معنى لشريته بالنسبة الى ذلك الاخر مثلا
كون البرد شرا لذاته وكمالها فقد عرفت عدم معنى له واما كون البرد شرا
لوجود الفاكهة او كمالها فلانه ان لم يوجب فقدان الفاكهة ولا كمالها
فلا معنى لشريته بالنسبة اليها وح يكون شرا بالنسبة اليها اذا اوجب
عدم الفاكهة او عدم كمالها وعلى هذا فالشر الحقيقي هو عدم الفاكهة
او عدم كمالها واطلاق الشر على وجود البرد انما هو من باب التجوز والمسامحة
فان البرد انما هو من باب التجوز والمسامحة فان البرد وكماله لم يترتب

عليه ذلك وامثاله لا يكون الا خيرا لانه امر وجودي وحيث ترتب
على هذا الامر الوجودي ذلك الامر العدمي الذي هو شر بالحقيقة
ينجو بو عليه اطلاق الشر فقد وضح فالوجود خير محض والخير كله بيديه
والعدم شر محض والشر ليس اليه بل هو من منشئات الامور الوجودية
فلا يحتاج الى علة اصلا فتدبر فان قلت ان الالم امر وجودي
ضرورة ان حقيقتها الادراك فكيف يصح ان يقال ان الشر امر
عدمية فهذا خلاف الوجدان قلنا ان الادراك وان كان امرا وجوديا
وهذا كمال لا الم فيه بل الالم انما هو من جهة متعلقه فان ادراك فقدان العضو
المولم لو لم يدرك الفقدان بحاسة لا يتالم وان تالم بادراك الباصرة
واذا لم يدرك بباصرة ولا بحس آخر فلا الم اصلا وبالجملة فمناط
الالم ادراك الفقدان اي فقدان كان وكلما لم يكن هناك ادراك
اصلا ولا الم اصلا كما ان اللذة هي ادراك الوجدان الملائم ولذا
لو فقد حسا من حواسه فقد فقد اللذة الخاصة بتلك الحاسة
كالذوق والشم والسمع والبصر واللمس

الثائرة التاسعة

توهم كون الغاية في فعل الحق ايصال النفع الى الخلق وذلك لانه
لو لم يكن كذلك لزم اما عدم النفع والعبث او رجوع النفع اليه وكلاهما
محال كما قيل من نكردم خلق تا سودي كنم بلكه تا بر بندگان جودي كنم

تصور الشئ وفائدته والتصديق به ولو كانت سفهية حتى يدعوه
الى الفعل والا فلا يفعل حتى الاطفال والمجانين والحيوان واما الثانى
فلتمامية الفاعل وكماله وعدم الحاجة فى استكماله بفعله كما هو
الدأب فى فواعل اخر فيكون لا محالة راجعا الى العباد اما الطفها
فنقول اولا ان الداعى الى الفعل هو الذى يبعث الفاعل نحوه وما
لم يرجع اليه لا يدعوه اليه والا لزم الترجيح من غير مرجح وح فايصال
النفع الى العباد اما يتساوى بالنسبة الى ذات الحق فلم يصر داعيا
له فيكون فعله ترجيحا على تركه من غير المرجح وان لم يتساو بالنسبة
الى ذاته بحيث يصح ان يقال فعل الحسن فهذا صفة كمال حاصل
له من فعله فقد استكمل بفعله والمتوهم نفر من ذلك وثانيا ايصال
النفع الى العباد امر زايد على ذاته فلو كان غاية لفعله لزم الحاجة فى
تمامية فاعليته الى غيره وهو محال بل كما هو غنى فى ذاته وصفاته
يكون غنيا فى افعاله فهو تعالى كامل تام من جميع الجهات فالتحقيق ان
يقال ان كماله الذاتى وغناؤه الاطلاقى وعلمه العنائى بنظام الوجود
وهو عين ذاته دعاه الى العطاء والفيض وبالجملة المثلثان اوجب
الفيضان وح غاية فعله هو نفسه وظهوره وجلائه واستجلائه

اما الاول فلان الافعال الاختياريه تابعة لمبادى الاختيار وهى

يعني غايت فعلش خود نمائيست لا الاستكمال ولا ايصال النفع الى السفال بل هو من لوازمه وتوابعه واذا كان المقصود الاصلى فى الايجاد ظهور كماله فهو الغاية والبداية وهو المبدء والنهاية كما قال تعالى فى الحديث القدسى كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكى اعرف ومن هنا ظهر ان العطاء يجرى على نظام الوجود وهو سلسلة العلل والمعلولات ومقتضيات الاسماء الفواعل والاعيان الثابتة القوابل وهو المراد من النظام الاحسن والايجاد الاصلح ولما بلغ الامر الى هنا فلنتعرض لبيان ما فى الحديث من الاشارات الاولى انه لا اشكال فى تقدم المطلق على المقيد واللاتعين على التعين فالثاء اشارة الى الذات البحتة والمرتبة التى لاتعين لها الثانية ان اول تعين يكون للذات حضورها للذات وشهود الذات لها وهذا هو التجلى الاول الذاتى وهو علم الذات بها وفيه يتعين الذات بكمالاته الذاتية بانه وجود ونور وحضور وشهود ونحوها ويدل على ذلك تقدم مفاد كان التامة والهلية البسيطة على المركبة وكان الناقصة بداهة ان الحكم بكونه كنزا مخفيا متاخر عن ادراك الذات وهو موضوع الحكم كما لا يخفى وهذه المرتبة تسمى مرتبة الاحدية وحيث ان الكمالات الذاتية يندرج فيها الكمالات الصفاتية والاسمائية

ولوازمها بحيث لا يتميز كل عن الآخر بل متحدة بالذات وحدة قدسية
عن انحاء التكثرات العلمية النسبية والحقيقية كانت مفاتيح الغيب
والكنز المخفي لبساطته ووحدته وعدم لحاظ التكثر الصفاتي والاسمائي
فيتحقق بان شهود ذاته بذاته عين اسمائه وصفاته شهود مفصل
في مجمل فان ذاته بوحدتها وبساطتها مفتاح كمالاته الاسمائية وكمالاته
الصفاتية وح فشهود الكمالات الصفاتية والاسمائية حيث يكون
بعين شهود الذات بنحو الاجمال فلا يحكم على الذات بنحو التفصيل
انه عالم قادر لعدم التميز بل يحكم عليها بانها مفاتيح الغيب والكنز
المخفي الثالثة واذ عرفت مما تلوناه عليك انه مدرك لذاته
وهي عين البهاء والجمال فلا محالة يحب ذاته ويعشق ذاته مبتهجة اذ
الابتهاج من لوازم الادراك وحيث انه اعلى ادراك فهو اقوى الاشياء في
وابتهاج بذاته وهذا عبارة عن الارادة التي هي عين ذاته وهذا
تجلي آخر حبي قد اشير اليه بقوله فاحببت الرابعة مقام المعروفية
وحيث قد عرفت ان هناك تجليان تجلي علمي وتجلي حبي والثاني من لوازم
الاول فنقول ان حب الذات التي هي صرف الكمال يقتضي تفصيل
ذلك الاجمال بتجلي آخر وهذا ثالث التجليات فكانه بيد الحب
يؤخذ مفاتيح غيب الكمالات الذاتية فيفتح ويفصل وهنا يتحقق

الكمالات الصفاتية والكمالات الاسمائية وهذا اول كثرة وقعت
في دار الوجود ح يتميز الكمالات الصفاتية وامهاتها العلم و
القدرة والارادة والحيوة والسمع والبصر والكلام وبلاحظ
النسبة بينها وبين الذات فيتحقق الاسماء السبعة اي العالم
القادر المريد الحي السميع البصير المتكلم ويعبر عن هذا الظهور العلمي
بنحو التفصيل بمقام الواحدية ومعروفية الذات للذات ثم ان للاسماء
لوازم هي صورها ومظاهرها ويسمى بالاعيان الثابتة بالجهة ان
العالم يقتضي معلوما والقادر مقدورا والمريد مرادا الى غير ذلك وحيث
ان جميع المعاني الامكانية واقعة تحت معنى المقدور والمعلوم والمراد
وامثالها ولا ظهور للماهيات الا بمرتبة من الوجود سواء كان عينيا
او ذهنيا فاقوى الوجودات وجود الحق تعالى فكما ان الماهيات الامكانية
من جبروت العقل طولية وعرضية وملكوت النفس باعلاها واسفلها
والطبايع والاجسام والاعراض ولو اعتبارية منها حتى مفهوم القدم
واجتماع الضدين والنقيضين يظهر بوجود واحد هو فيضه وظله
فكذلك يظهر بوجود اعلى واقوى وابسط وهو وجود الذات فالمقدور
كله بحيث لا يخرج عنه اصلا مشهود بوجود القادر الذي هو عين
الذات وكذا المعلوم والمراد والمسموع وغيرها فتدبر وح فالماهية
بوجود هو اضعف الوجودات اذا كانت منكشفة فهي بوجود اقوى

كشف قد مر الخامسة مقام فى تحقق الخلق و اذ قد عرفت ان الحب
قد اظهر الكمالات الاسمائية وهى مستتبعة للاعيان الثابتة التى هى
صورها و مظاهرها و ح فالاسماء فواعل الهية والاعيان قوابل
علمية ولكل طلب ظهور فاذا اجتمع الطلبان من الحضرة الالهية
فقد وصل النوبة الى التجلى بفيضه المقدس فظهر المطلوب
بالوجود العينى وبالجملة الخلق هنا نفس الاضافة الاشراقية
التى هى تمام ظله وامره ورحمته ومشيته وهى الوجود المطلق اى
اللابشرط والوجود المنبسط ولا اشكال فى انها هى المناسب
للصدور منه تع بل هنا علم مناسبة الماهية فى مقام الجعل
مضافا الى ان نسبة المعلول الى العلة كنسبة الفىء الى الشىء وهذا
يناسب مقام الوجود لا الماهية و ح فليس الصادر منه تع الا
الوجود غاية الامر انه تع وجود قيوم وهذا متقوم به و حيث ان
الاضافة الاشراقية هى التى لا طرف لها الا الحضرة الواحدية
ولا يكون كالاضافة المقولية بحيث تستدعى الطرفين فالطرف
يحصل من نفس تلك الاضافة فان الوجود المفاض يكون اثرها وبما
هو انه غير الحق وظله فيحد بذلك انه الوجود المهية ثم بعد ذلك يحد
بانه الوجود العقل الاول وذلك ان اول تعين يتعين به الوجود المطلق

هو مهيمنة اذا وجدت لا يكون الا مهيمنة في خالقها غير غافل لذاته يعني
غافلا عن نفسه مهيمنا في ربه وبعد هذا التعين مبهمة اذا وجدت لكان
غافلا لنفسه ولربه فقد تحقق من ذلك ان هذا الوجود الذي هو
فيضه ورحمته مطلق حتى عن الاطلاق فمع الملائكة المهيمة مهيمنة
ومع العقل عقل ومع الجبروت جبروت ومع الملكوت ملكوت
ومع النفس نفس ومع الهيولى هيولى الى غير ذلك ولا ينافي ما ذكر
من تقديم المهيمين المعبر عنهم في القران على ما قيل بنون على العقل
المعبر عنه بالقلم حسبما ورد انه اول ما خلق الله العقل بان هذان
الاولين في مقام التدوين والتسطير والوساطة في الافاضة وهذا
المعنى لا يمكن الا اذا كان يتعقل لربه ولنفسه من وجوبه بالغير و
افتقاره الى الغير ولذا يسمى عقلا فيتعقل موجده يوجد الحق العقل
الثاني ويتعقل وجوبه النفس الكلي ويتعقل امكانه وافتقاره الى الغير
بحسب الوجود جسم العرش فتدبر تنبيه قوله فخلقنا الخلق واشارة
الى ما ذكرنا من الاضافة الاشراقية التي لا طرفها الا الحضرة الواحدية
فان خلق الخلق لا معنى له الا هذا وبالجملة الهيئة وضعت لربط
الحدث بالذات والحدث هنا الوجود الظلي الذي هو نفس الاضافة
الواقعة بمعنى الربط المحض بالوجود القيومي فمعنا فاشرق الاشراقي

حتى يفيد انه لاظرف لها وذلك نظير قوله ع وخلق المشية بنفسها فتدبر
ولا يكون الخلق بمعنى المخلوق والا لزم ان يكون الوجود كونا للمشية
لان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فيكون الوجود كون المشية
السادسة مقام لكي اعرف وهي الغاية والنتيجة بيان ذلك ان
غاية الخلقة هي ظهوره وبعبارة اخرى ان للحق ظهور علمي في مرتبة
الواحدية بالكثرة الاسمائية والنسب الصفاتية في الوحدة الوجودية
وكذلك له ظهور فعلي هو مشيته ورحمته وهو ظهور الوحدة في الكثرة
وبالجملة الغرض والداعي في الايجاد هو ظهوره ويترتب عليه ظهور
التعينات كظهور المهيات الخاصة بالوجودات الخاصة بالعرض ولا
يتوهم ان قوله لكي اعرف ان يعرفه احد بل المقصود انه لكي اظهر فالغرض
ظهوره واظهاره كمالاته لا ظهور للاخر فليس معرفة الخلق له
غاية خلقته تع فلو لم يعرفه احد لكان المقصود والغرض حاصلا
نعم للظهور قوسان قوس النزول وقوس الصعود والمقصود بالذات في
كليهما الظهور ويترتب عليه الاضافة الى المظهر بالعرض وبالجملة
فالداعي الى فعله ومشيته والوجود المطلق هو علمه بكمال ذاته واسمائه
الذي هو عين ذاته فالداعي لا يكون خارجا عن ذاته وغايته ظهور
كمالات ذاته واسمائه وهي ايضا لا يكون امرا خارجا عن ذاته حتى يحتاج

الى امر زايد على ذاته وحيثان العطا تعينات فعله وعطائه وايصال العطاء اليهم لازم عطائه فيكون متعلق غرضه بالعرض وان شئت قلت ان وجوده الذاتي دعاه الى العطاء وظهور وجوده يعني خود نمائي غاية عطائه والتعينات الخلقية قوابل عطائه ولوازمه وح فالغرض الاصلي ظهور الفاعل لا الايصال الى القابل وان كان يترتب عليه فيكون تابعا للغرض الاصلي فتدبر ثم ان كون ظهور الكمال واظهاره غاية لفعله تعم خصيصة الحق وهذا رداء كبريائية فلو شاركه احد في ذلك لاهلكه كالمرائي فانه اما يكذب في اظهاره كمال ذاته او يكون له بل هو لربه ولذا ينادي يوم القيمة بالكاذب والمنافق والكافر وبالجملة اظهار كمال ذاته انما كان داعيا للغني والظهور بالكبريائية يعني خود نمائي المختصة بالحق لا بصرف الكمال والجلال والجمال الكامن

التايرة العاشرة

توهم الشريك له في ذاته والهيته كافر ابن كمونه وابداه فرعون لعنه حيث قال اله في الارض واله في السماء اما اطفائها فعلى اصالة الماهية وهي وان كانت باطلة في نفسها الا انه على هذا الفرض فلا بد من انتزاع مفهوم وجوب الوجود منهما لانهما منشاؤ كان في هذا المعنى الواحدانى وانتزاع مفهوم فردانى من الامور المتخالفة بالذات بعين صيرورة الواحد كثيرا وهو محال وكذا على

اصالة الوجود وتباينه بالذات كما ذهب اليه المشاء وان كان باطلا
في نفسه ايضا وعلى هذين لا يصح الجواب بلزوم التركيب كما لا يخفى
واما على التاصل وكونه سنخا واحدا كما هو مذهب الحق والتحقيق
فعلى الاختلاف بالشدة والضعف وان لم يكن هناك تركيب لان ما به
الامتياز عين ما به الاشتراك الا انه يوجب التخلف من ما فرضناهما
الهين وعلى اتفاقهما في المرتبة فمع ان صرف الشئ لا يتثنى ولا يتكرر
فلا بد من وجه مميز في المقام ولو في احدهما ليتحقق المرام كما قال الملك
العلام لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولا بد وان يكون المميز
وجودا واجبا فيتحقق في فرض الالهين الواجبين اله ثالث فيكون
خمسا ويكون تسعا الى ما لا نهاية له فلم يكن هناك الها اصلا لا
يكون الوهما من السماء والارض وهذا ممتنع لوجود الالوه وبه يتحقق
انه لا اله الا الله الواحد القهار ولذا اشار الى امتناعه بالكلمة الا مقتنا عينه
مضافا الى برهان التمانع وجواز التقسيم كما وهمه فرعون لا يمنع جواز
التمانع ولكنه لا يكون ذلك مفادا لانه كما زعم ابا هنا اطلاق الفساد
على كل تقدير ولو كان مفادها التمانع لزم الفساد من بعض الوجود
وهو صورة عدم التقسيم فتدبر **المقام السابع** في اذاقة حب
القلب الذي به يجب نفسه وكمال نفسه الى الذين وهو هنا العبودية

بمعنى ان روح شئونات الاعمال والصفات هي العبودية فيصلي و يصوم لله
ويصبر و يحلم لله كما يقول الامير اسئلك بحقك و قدسك و
اعظم صفاتك و اسمائك ان تجعل اوقاتي في الليل و النهار
بذكرك معمورة و بخدمتك موصولة واعمالي عندك مقبولة
حتى تكون اعمالي و اورادي كلها وردا واحدا وحالي في
خدمتك سرمدا و بالجملة المطلوب بارجاع الكثرات الى الوحدة
واتصاف القلب بصفة العبودية هو المقصود من كثرات الاعمال
والاوراد وهكذا الصفات حتى يكون الحال سرمدا ولا يحصل
الا بارجاع الصفات الى الحق وعبوديته و بعبارة اخرى لا بد من
من تزيين القلب بالعبودية حتى يصير موردا للتجليات الاسمائية
والصفاتية ولكن لا بد في تكميل القلب بالعبودية من التوجه و
احضار القلب لذلك و هذا موقوف على تعلق القلب به وتعلقه
موقوف على اهتمام القلب عليه و اهتمام القلب به موقوف على
تذكر القلب بالآثار المحبوبة و تذكره بها موقوف على العلم بالآثار
والعلم بالآثار موقوف على الاخذ من مبدء الوحي و النبوة ومن
اقسام الاخذ من مبدء الوحي و النبوة النظر الى تشريعة الاذان و
الاقامة وهما من اعظم مصنوعاته ص فنقول انه ص بدأ بذكر الالهية

والكبريائية بمراتبها ثم عقبهما بالشهادة بالتوحيد والشهادة بالرسالة
وبعبارة اخرى اثبت الالهية والكبريائية بشهوده واثبت حجية
شهوده برسالته وقد اثبت رسالته بفطرته وح فبعد اثباته
صه الالهية والكبريائية بشهوده وشهادته توجه الى لزوم
عبوديته والقيام بالصلوة لديه وهي بينها والمشتملة على جميع انواعها
فقال حي على الصلوة لانها من لوازم الالهية والكبريائية
كما تحكم بذلك الفطرة الباعثة على الخضوع الكامل فكانه قال صه
اذا كان هو متخصصا بالالهية والكبريائية وكانت العبودية من
مقتضيات حكم الفطرة وح فلا بد ان نسرع الى الصلوة والخضوع
لديه فاقوى اثر العبودية انها لازم الفطرة ثم بين صه ثانيا في قوله
حي على الفلاح الاثر الاخر للعبودية وهو الفلاح ولا فلاح الا
بالحرية والراحة اما الحرية فهي نفوذ المشية وستعرف انها
في وراء عالم الطبيعة كما قال تع ولكم فيها ما تشتهيه الانفس
واما الراحة فهي اللذة المطلقة الغير المسبوقة بالتعب ولا
المقرونة به ولا الملحوقة به وهي تختص بالاخرة كما قال ولكم فيها
ما تشتهيه الانفس وتلذ الاعين وسياتي تحقيقهما انشاء الله
تعالى واذا كان الفلاح محبوبا للفطرة وهو من آثار العبودية فلا بد

وان تسرع اليها ولذا قال حي على الفلاح ثم بين ... في قوله حي على
خير العمل الاثر الثالث للعبودية وهو الصيت الحسن بداهة ان
زنام نيك از اثار كار نيك است وحيث ان الانسان ولو لم يكن متدينا
يحب عشق الصيت الحسن حتى ان الطبعي الذي لا يعتقد البقاء بعد
الموت يعشقه ولو بعد موته وان كان هذه الفطرة تدله على البقاء
وذلك لان حب كل امر ما لم يرجع الى نفسه محال ورجوعه الى
نفسه لا بد من بقائه ولو فرض عدمه بعد موته فلا يحبه ولكنه يحبه
ولو بعد موته فهو حي باق غير فان وسياتي لك مزيد بيان انشاء الله وبالجملة
فلا اشكال في حب خير الصيت ولا اشكال في انه من ثمرات خير
العمل وكانه قال اذا كان خير الصيت معشوقا للانسان وهو من اثار خير
العمل فلا بد ان تسرع اليه فقال حي على خير العمل ثم ان خير الصيت يختلف
بحسب المقامات فرب صيت عند جماعة دون جماعة وعند الضعفاء
دون العظماء وعند المخلوق دون الخالق وفي عالم دون عالم وبالبداهة
الانسان عاشق لذلك مطلقا عند الكل في الكل وهذا الاخير منوط
بالعبودية فانظر الى اعلانات الحق عباده العباد في الكتب السماوية من
الانبياء والاولياء والاتقياء والاعدلاء حيث صلى على عباده
الصالحين في جميع العوالم بل الزم على جميع الافراد في كل يوم التسليم

والتسليم عليهم في اكمل احوالهم وافضل اعمالهم خمس مرات حيث يقولون
السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين بل جعلت تمامية صلوتهم
وقربهم على التسليم عليهم هذا مضافا الى التكريمات والتعظيمات
عموما وخصوصا في القران وكذا الالطاف الخاصة عليهم في الدنيا
وفي حين الاحتضار والبرزخ والملكوت وغيرها فلمثل هذا فليعمل
العاملون ولمثل هذا فليتنافس المتنافسون افهذا الصبح لم يصبح
بين الحاجبين الظالمين حيث قال الله العزيز الا لعنة الله على الظالمين
الى غير ذلك ثم انك بعد ما عرفت اثار العبودية فلا بد من تذكرها
ولذا اكد الشارع الاذان في الاوقات وكذا اكد الاذان والاقامة
في جميع الصلوات بل هو وضع اعلانها اذ من حين كان الاذان من شئون
النبوة والولاية ولذا قال الله تعالى واذن في الناس بالحج والاقامة اذ عان
للامة بما اعلنه النبوة فتكرار فصول الاذان والاقامة انما هو لتمام
تذكر المعبود واثار العبودية واذا تذكر الاثار المحبوبة اهتم القلب بنشاء
الاثار واذا اهتم به تعلق عليه واذا تعلق عليه توجه اليه كما اذا ظهر
على الطفل اثار الدرهم والدينار وتذكرها اهتم بها وصار الدرهم
والدينار عنده عظيما واذا كان عظيما مهتما به تعلق القلب عليه واذا
تعلق عليه توجه القلب اليه ولذا يصير وجه القلب الى الدنيا ثم اعلم

ان حضور القلب في جميع الاشخاص بالنسبة الى جميع اعمالهم امر سهل وهم واجدون له وان كنت في ريب من ذلك فانظر الى اهل العادات في عاداتهم واللذات في لذاتهم واهل المعاصي في عصياناتهم واهل الصناعة في صناعاتهم واهل الحرف في شئونهم واهل الحساب في محاسباتهم واهل الوزن في ميزاناتهم واهل العلم في افكارهم واهل الرياسة في حيلهم الى غير ذلك واعتبر هل يكون احد من هؤلاء وغيرهم ان يفعلوا من غير حضور القلب نعم كلهم طاعنون على اهل العبادة حتى العصاة ويقولون نحن ما عصينا الا بحضور القلب هل انتم صليتم بحضور القلب او لم تصل احد من هؤلاء صلوة واحدة بحضور القلب مع انه امر عادى سهل متعارف وبالجملة فما لم يعلم الآثار ولم يتذكرها لم يهتم به وما لم يهتم به لم يتعلق عليه وما لم يتعلق عليه وما لم يتوجه اليه ويدور ذلك لا يتمكن القلب من الحضور وهؤلاء المتوجهين تحققت المقدمات ولم يتحقق ذلك الا قليل من اهل العبادة وقليل من عبادي الشكور ثم انه لما كان معرفة الآثار المطلوبة وتذكرها لا ينفك عن الاهتمام والتعلق والتوجه اقتصر صلى الله عليه وآله بعد الحيعلات بقوله قد قامت الصلوة واشار الى ان من حصل له حالة التوجه لا يحتاج الى احضار قلبه الا الى اخطاره

كما ان المحاسبة لا يحتاج في احضار قلبه الا الاخطار باتيان الذي
وهكذا غيره وح فقول العابد قد قامت الصلوة اخطار لنفسه
بالعبودية ولذا قال الحجة ع في تفسير قول المعصومين لا تطوع
في وقت الفريضه هذا اذا قال الامام قد قامت الصلوة وح
يكره النافلة فضلا عن غيرها من المشاغل فافهم وتدبر اذا تكرر
يتكرر التوجه وتخلعت بخلعة الحضور فنقول ان حضور القلب
على اقسام ومراتب الاولى حضور القلب في العبادة على نحو الاجمال
وقوله ص ع قد قامت الصلوة اشارة الى هذه المرتبة بحيث لا يغفل
عنها وذلك لان جميع ابواب العبادة اثنية الربوبية بداعي العبودية
ولا يتمكن الانسان في بدو الامر الا خضوعا وح فلا بد وان يحضر
قلبه على الثناء عليه بنحو العبودية بحيث يكون متوجها اليه في تمام
صلوته وعبادته كما انه صلى الله عليه واله العبدية كل فقال لا
ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك واذا صار هذا النحو من
الثناء والعبودية ملكة قلبك كما اذا داومت عليه في الاربعين
لوصلت الى المرتبة الثانية وهو حضور القلب في الثناء عليه تفصيلا
بداعي العبودية بداهة صحة سلب الثناء الا مع الالتفات تفصيلي
بر وهذه المرتبة تتوقف على معرفة الاثنية بانواعها وجزئياتها

واجزائها ولقد بينها في منزل التفكر فراجع واذا صار هذه ملكة
لك في الاربعين والاربعينات فقد وصل الامر الى المرتبة الثالثة
وهي حضور القلب بان الثناء والعبودية بحضور المثنى والمعبود
كما قال صلى الله عليه وآله اعبد ربك كانك تريه وان لم تكن تراه فانه
يراك فان الجملة الاخيرة دالة على الالتفات بحضورك للمعبود فانه
اهون عليك بما هذا ان علم النفس بنفسه حضوري بل العلم بافعاله
بنفس وجود افعاله وهو ايضا علم حضوري له وحيث كان النفس
وفعلها حضوري بالها فاذا التفت برهانا ان ما سوى الله فعل الحق
وهو ظهوره كما يأتي فقد سهل عليه ان يرى نفسه وعبادته
بحضوره وهذا مفاد قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك
يوم الدين ومفاد قوله صلى الله عليه وآله وان لم تكن تراه فانه يراك واذا صار
هذه ملكة لك في زمان وازمنة فقد وصل الامر الى المرتبة
الرابعة وهي حضور قلب العابد بحضور المعبود كما هو مفاد
الجملة الاولى وهي قوله صلى الله عليه وآله اعبد ربك كانك تراه وهذا مقام
حارثة كما سيأتي وحيث قد عرفت ان نسبة الفعل الى الفاعل
نسبة الظهور الى البطون وذلك لان الفاعل ما لم يتخصص
بالوجود والحيوة والعلم والعشق والقدرة لم يكن فاعلا لفعله

كان متحققا عنده بالوجود العلمى وهو معلومه وبالوجود العشقى
وهو معشوقه وبوجود القدرة وهو مقدوره وكل من كان عالما
عاشقا غيبا قادرا لكان شائيا المعلومه ومعشوقه ومقدوره و
فمشيته ظهوره وحقيقة فعله ومتعلق مشيته تعين ظهوره وفعله
وظهوره وفعله مناط حضوره فهو الظاهر الحاضر فتدبر فيه
وحاصل المقام ان العبد لما كان فى المرحلة الاولى مقيدا بعالم
الكثرة فيرى تعين الظهور فيحكم بانه فى حضوره ولذا كان نظره فى
ثنائه الى اضافة الحمد وجميع العوالم حتى عالم الاخرة اليه فى قوله الحمد
لله الآية واما فى المرحلة الثانية فقد خرج عن التقيد فى الجملة وتوجه
الى عالم الوحدة والظهور فيحكم بان الحق ظاهر حاضر وح فيوجه
قلبه الى حضور المعبود فيقول اياك نعبد واذا صار هذه ملكة
له انشاء الله فقد وصل الامر الى المرتبة الخامسة وهى حضور
القلب بكون عبادة الحق بالحق كما يدل عليه باء البسملة منضمة
الى قوله اياك نعبد فان مفادها انه بمشيئة الرحمانية والرحيمية
ظهرت المحامد كلها لله رب العالمين الآية فكانه يقول العابد
بك اياك نعبد وقد ظهر لك انه تعالى خلق الاشياء بالمشيئة وخلق
المشيئة بنفسها واذا كمل هذه المرتبة وشاهد ان عبادته للحق

بالحق فقد وصل الامر الى المرتبة السادسة وهى حضور القلب فى
الاستعانة ومقام كنت سمعه وبصره ومشاهده انه يسمع ويبصر
ويبطش به ولذا يقول واياك نستعين فاسند جميع افعاله من العبادة
وغيرها الى مشيئته وفنى من افعاله جميعا وحيث توغل فى هذا المرتبة
وكانت المشيئة ناشئة من اسمائه وصفاته فقد وصل الامر
الى المرتبة السابعة وهى الهداية والايصال الى صراط ذاته
وهو اسمائه وصفاته لانها عين ذاته فتجلى عليه اسما بعد اسم وصفة
بعد صفة حتى فنى عن صفات نفسه وتخلق باخلاق ربه وحيث
ان ذات العابد مشهودة ولذا يقول اهدنا فيصل الامر الى المرتبة الثامنة
وهى الاستقامة فان استقامة الطريق الذى قد عرفت انه اسمائه
وصفاته وهى عينه فالفناء فيها توجب شهود ذاته وهى صرف
الجمال والجلال واذا تشرف العابد بهذه الكرامة فقد وصل الامر
الى المرتبة التاسعة وهى العشق لذاته الملازم للفناء فى ذاته
تعالى سبحانه كما قال رب زدنى فيك تحيرا وهذا مقام الصالحين
واذا وصل العبد الى هذه المرتبة فقد وصل الى المرتبة العاشرة
وهى الانعام بالبقاء بعد الفناء كما قال صراط الذين انعمت عليهم
الاية تحقيق ان الانسان قد قسم فى السورة الى المهتدين الى

الصراط المستقيم والى المغضوبين المعرضين عنه ثم المهتدين
الى المنعمين والضالين وذلك لان المنعمين قد وصفهم الله
بوصفين احدهما غير المغضوب عليهم ثانيهما ولا الضالين
يعني ان المنعم عليهم من لم يعرض عن الصراط المستقيم حتى
يكون مغضوبا ولم يقع في الحيرة حتى يكون ضالا بحيث يبقى في فنا
والشاهد ان الضالين لا يكون معطوفا على المغضوبين والا
لزم التكرار لطائفة الاشرار وعدم استيفاء الذكر لطائفة
الاخيار مضافا الى عدم الحاجة الى ذكر حرف النفي مع العطف
بل التحقيق ان التعبير بكلمة لا اقوى شاهد على كون الضالين
من الاخيار وذلك لانك اذا قلت انى لا اروح في دار عدوي
ولا حبيبي يدل على ان الذهاب الى دار حبيبي لا يكون كذهابي
الى دار العدو في شرارته الا انى لا اروح فيها الحكمة وح فكلمة لا
تدل على ان الضالين وان كانوا مهتدين الا انى استدعى ان
لا اكون منهم باقيا على الفناء بل استدعى البقاء بعد الفنا
وهذا هو الكمال التام ومقام الانعام ولا حول ولا قوة الا
بالله ذي الجلال والاكرام تحقيق توضيحي في مراتب الانسان
اعلم ان للانسان ظهر وبطن فظهره علنه وجسده وما سوى هذه

الامور بطنه وهو سبع وفيه بيان لطايف السبع النفس والعقل والقلب والروح والسرّ والخفيّ والاخفى الاوّل من البطون مرتبة حسه ونفسه الناظرة الى الحيوة الدنيا وزخارفها المذكورة فى قوله تعالى سبحانه زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَآءِ وَالْبَنِيْنَ وَالْقَنَاطِيْرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْاَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ومقتضاها الوقوع فى مراتع البهائم والخلود فيها والانسراح معها بحسب قوتها العاملة ولسانها ربنا اٰتنا فى الدنيا وما له فِى الْاٰخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وما لَهٗ فِى الْاٰخِرَةِ مِنْ نَصِيْبٍ و نظائرها كثيرة فى القران فتدبّر فيها احوال هذه الطايفة واعرض عنهم البطن الثانى مرتبة عقله الشائق الى اللذات الباقية والحشر مع الملئكة بل الجمع بين اللذتين الدنيا والاخرة وبين لسانهم القران فى قوله تعالى رَبَّنَا اٰتِنَا فِى الدُّنْيَا حَسَنَةً وَّفِى الْاٰخِرَةِ حَسَنَةً وَّقِنَا عَذَابَ النَّارِ ومقتضى هذه اللطيفة الالهيّة الخروج من مرتع البهائم والدخول فى حوزة الكرائم من الانبياء والاولياء الاعاظم وح فيؤثر العقل فى النفس حتى تتحرك نحو ما ينبغى فعله كما وكيفا على حكومة العاقلة وهذا مرتبة الاسلام ولا يحصل الا بعد معرفة المبدء والمعاد وما بينهما من الحسنات والسيّئات وما

يترتب عليها من الوعدات والوعيدات اجمالا او تفصيلا بمرتبة عقله
ونهايته كالاتصال الى مرتبة نفسه حتى يتولد من مناكحة العقل والنفس
قلب نفسانى نورانى يدرك حضور جميع الاشياء والاعمال لدى الحق
ومقام وان لم تكن تراه فانه يراك ولسان هذه المرتبة قوله تعالى يا
ايها الذين آمنوا اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة وقوله وبشر الذين
آمنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجرى من تحتها الانهار
فان التصديق العقلى على نحو الاجمال وهو تصديق المخبر الصادق
على الوجه الكلى كالتصديق بما جاء به النبى صلعم اما بسبب خارجى
من الآية والمعجزة او بسكون النفس وامنية وجدانية او على نحو
التفصيل وهو التصديق باحاد اخبار الصادق بالمبدأ والمعاد
وما بينهما والحسنات والسيئات وما يترتب عليها على تفاصيلها
يوجب العبودية والاتيان بالاعمال الصالحة من غير حضورها
لدى المعبود فلما يدخل الايمان فى قلوبهم لعدم تولد القلب لهم واذا
اثر العقل الايمانى المدرك للحقائق على النفس فى ايجاد الاعمال الصالحة
حتى تتولد فيتولد له قلب فى مرتبة النفس وبه يحصل مقام وان لم
تكن تراه فانه يراك فيرى الغايب بحضور نفسه وعبادته بل جميع
الاشياء والاعمال لدى المعبود البطن الثالث مرتبة روحه

وهو حصول الاطمينان بحضور الحق ومقاما عبد ربك كانك تراه و
لسان هذه المرتبة قوله تعـ يا ايها الذين امنوا امنوا الاية والفرق
بين القلب والروح ان استحضار العقايد بتنور النفس بنور العبادة
يوجب الالتفات بحضور الاشياء لدى الحق وانها حاضرة وهذا
مقام القلب وقد يرتفع فيوجب الاطمينان بحضور الحق وهذا مقام الروح
ومنه يظهر لك وجه اختلاف الخضر وموسى ع فان الخضر يدرك
الحضور فهو مامور الحضور وموسى ع يدرك المحضر وهو مامور
حفظ الحاضر فيقع التنازع بينهما وقد تشرف حارثة بهذا المقام
حيث قال له رسول الله صلعم كيف اصبحت قال اصبحت مؤمنا حقا
فقال صلعم ان لكل حق حقيقة فما حقيقة ايمانك قال عزفت نفسي
عن الدنيا بالزاء المعجمة بمعنى اعرضت عنها او عرفت نفسي الدنيا
بالتخفيف والتشديد بمعنى عرفت عيبها فيساوى عندي ذهبها
وحجرها ومدرها ثم قال وكاني انظر الى عرش الرحمن بارزا الى
ان قال صلعم عرفت فالزم فهذا مرتبة ان تعبد الله كانك تراه
والحاصل ان الوصول الى استحضار مراتب الايمان يوصل الانسان
بمرتبة كانه يشاهد الرحمن وذلك لشهود نفسه من مراتب علمه وحضوره
لديه كانه يشهد الحق الحاضر ولذا بقول الحارثه فهذا مرتبة ان تعبد الله

لا بد ويشهد حضوره

كانك تراه كما يقول له حارثة وكاني انظر الى عرش الرحمن بارزا حيث ان حضوره في هذه المرتبة لا يتجاوز عن العرش لان العرش هو الرحمن ومنصف فيض السبحاني ونهاية عالم الوحدة وبداية عالم الكثرة والروح فحارثة يدعي حيطته على جميع العوالم الجسمانية وهي العرش وما حواه وهذا وان كان ظاهرا في ادراكه المحض ومقام القلب الا ان اضافة العرش الى الرحمن يدل على ادراكه الحضور مضافا الى قوله صلعم عرفت فالزم فهذا مرتبة ان تعبد الله كانك تراه فهذا مرتبة ادراك الحضور ومقام الروح ثم اعلم ان المراد من كون الايمان حقا اي ثابتا وصوله الى مرتبة القلب وحصول الاطمينان بتوسط يد الذكر الا بذكر الله تطمئن القلوب حتى يتولد الروح ولسان هذه المرتبة قوله تعالى سبحانه يا ايها الذين امنوا امنوا كما ان وصوله الى مرتبة النفس باقامة الصلوة وايتاء الزكوة وبالجملة بتوسط يد العبادة يصل الايمان الى نفسه فيتولد القلب النفساني النوراني المدرك لكونه حاضرا للحق وعلمه الفعلي رزقنا الله واياكم واهلنا قوله صلى الله عليه واله لكل حق حقيقة فهو سؤال عن وجه ثبوته وحقيقته فاستدل له باعراضه عن الدنيا وزخارفها ومن هنا تعرف ان التعبير عن مقام الايمان الاجمالي بالحق وعن التفصيلي

بالحقيقة لا يناسب المقام كما عن بعض الاعلام بل الحق والحقيقة
معناهما واحد هو الثبوت فالمقصود من قوله صلعم لكل حق حقيقة
سؤال النبي عن وجه ثبوته حيث قال اصبحت مؤمنا حقا فيجيبه
بالاعراض عن الدنيا فتدبر البطن الرابع مرتبته سره بمعنى
السر الالهي وهو الوجود المفاض على حقيقته فان هذا الوجود
ان خرج عن مراتب التعلقات الكونية وادرك حقيقته وفقره وهو
الخلو عن الغيرية بل الخلو عن دونية الخلو فقد تحقق بان هويته
عين الربط به لا انه شئ له الربط وذلك انما يحصل بعد توجه
الروح الى النفس المطمئنة فيخرج من مشيمة جهة النفس و
استحضارها انما تحصله قلب تشاهد به حضور الحق وظهوره
وذلك يسمى بالقلب في مرتبة الروح وهو السر توضيحه انك
قد عرفت سابقا ان الانسان بادراك حضور الحق يتشرف بمقام
الروح ومقام كانك تراه وح فاذا نظر الى ذاته وحقيقته و
شاهدها انها شئ هو الربط لا انها شئ له الربط فنتيجة هذا
النظر استحضار ظهور الحق وشهوده فهذا القلب الذي
افيض عليه صار موردا لتجلياته باسمائه الظاهرة اسما بعد اسم
وصفة بعد صفة بحيث تمتاز عند المتجلى له الاسماء بخصوصياتها

من الاسماء الجزئية الى الكلية المحيطة حتى ينتهى الى ان يصير قابلا
للتجلى بجمعية الاسم الظاهر فيتمكن فى هذه المرتبة بحيث لا يباشر
عن التلوين من حيث خصوصيات الاسماء الظاهرية نوح فالشئون
الالهية والكثرة النسبية العلمية التى صورتها تلك الحقائق
الكونية صارت مرآة للوحدة الوجودية فاستولى على السالك
الوحدة الوجودية بحيث لا يرى شيئا الا ورأى الله كما قال عليه صلى
ما رأيت شيئا الا ورأيت الله ففى هذا السر الوجودى يرتفع حجاب
الكثرة بظهور الوحدة الوجودية فى جميع مراتبه من الروحية
والمثالية والحسية ويصير السالك متحققا بهذه الوحدة
وهذا مرادهم من قولهم وللسر الالهى اى الوجود المضاف الى
الحقيقة الانسانية من حيث ظهوره العينى فى مراتب الكون روحا
ومثالا وحسا بطن رابع فان المراد شهود وحدة الوجود وظهور
حكم التوحيد الوجودى فى وجود السالك بجميع مراتبه وتحققه به و
لسان هذه المرتبة سورة التوحيد البطن الخامس واذا تم السير
الاول بظهور الوحدة فى مرآة الكثرة نزولا فيشرع السالك فى مرتبة
العروج بعنايته تعالى بظهور الكثرة الباطنية فى مرآة الوحدة الظاهرة
وذلك لان هذا الوجود الذى هو مرتبة ظهوره وتعينه وكان السالك

متحققا به لما كان مظهر الاسمائه وعلمه صارت الوحدة المشهودة مرآة
للكثرة العلمية النسبية الالهية فاذا توجه السالك بهذا المعنى
واستحضره بحيث صار قابلا لان يتجلى الحق عليه باسمه الباطن فهذه الحالة
الحاصلة من توجه السر الى الروح تسمى بالقلب في مرتبة السر وهو
الخفي القابل لتجلي اسمه الباطن فيندرج في العروج من الوحدة الوجودية
العينية الى الكثرة الاسمائية النسبية العلمية فيظهر عليه باسمائه
البطون اسما بعد اسم وصفة بعد صفة حتى يصير قابلا لان يتجلى
بجمعية الاسم الباطن فيتمكن في هذا المقام ولا ينفعل عن التلوين
من حيث خصوصيات الاسماء الباطنة وح فهو حائز لشهود الكثرة
في الوحدة بحيث يكون متحققا في المرتبة الوسطية الاعتدالية
التي كان نسبته الى الاسماء الباطنة على حد سواء كما كان في سيره
الاول كذلك متحققا وبعبارة اخرى يصير بهذا السلوك عالما
بالعلوم الغيبية والاسرار الالهية والحقائق الكونية على نحو ما هي
في الحضرة العلمية وح فالوحدة الوجودية صارت مختفية في الكثرة
الشئونية والصور العلمية وهي ظاهرة عليها وفي هذا المقام يتحقق
النبوة والولاية والخلافة وغيرها عموما وخصوصا للعلم بالاعيان
الثابتة ولسان هذه المرتبة الايات الواردة في اخر سورة الحشر

ونظائرها

وتظائرها هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة
هو الرحمن الرحيم هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس
السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر سبحان الله
عما يشركون هو الله الخالق البارئ المصور له الاسماء
الحسنى يسبح له ما في السموات والارض وهو العزيز الحكيم
وهذا مرادهم من قولهم ومن حيث بطونه الاستعدادي في
قلب الانسان القابل لتجليه باسمه الباطن بطن خامس فان للسر
الوجودي من حيث ظهوره التوحيد الوجودي في الكثرة العينية
نزولا ومن حيث بطونه الكثرة العلمية والشئون الالهية
عروجا البطن السادس واذا تحقق السالك تارة بالوحدة
باستحضار ظهورها في الكثرة العينية واخرى بالكثرة العلمية
باستحضارها في عين تلك الوحدة الوجودية ونظر الى عدم
تمكنه من الجمع بين الحضرتين لان احكام كل من الظاهر والباطن
بخصوصيتها تكون مستلزمة للاحتجاب عنه باحكام الاخر وحج
فالسالك في هذا المقام مقيد بحكم احد التجليين وحيث ان
هذا نقص فلا بد وان يخرج من هذا الاحتجاب بعناية الله لان
اجتماع الاسم الظاهر والباطن واستحضارهما يقتضي مظهرا

عن استعداد الباطن من جهة حضرة خصوصياته

فيتوللا القلب الجامع للحضرتين ولذلك لو نظر الى هذا السر الوجودي
الذي هو الظاهر والباطن واستحضر هذا المعنى حتى صار قابلا
لان يتجلى الحق عليه بالبرزخية الجامعة بين الحضرتين فتلك الحالة
الحاصلة من امتزاج الاسم الظاهر والباطن يسمى بالاخفى والقلب
الجامع لتجلى الاسمين وتحققه بالحضرتين ولا يشغله شان من
الشانين وهذا صار مظهر للبرزخية الثانية والتعين الثاني
وهي الواحدية وح فالسالك المتحقق باسماء الظهور واسماء البطون
يصير مرآة للصفات الالهية ظهورا وبطونا ويكون السالك
في هذه المرتبة في عين التلوين متمكنا ويظهر باي مرتبة شاء
وهذه المرتبة مرتبة اولى العزم من الرسل والانبياء والكمل و
الافراد التابعين لهم صلوات الله عليهم وهذا مرادهم من جمعه
الوحداني بين الظهور والبطون في دائرة الصفات الالوهية التي
هي المفاتيح الثانية للبرزخية الثانية بطن سادس فان هذه المرتبة
مكمونة للسر الوجودي فاذا تجلى واستجلى بعناية الله فقد تخلع
بالكرامتين وتشرف بالشرافتين ومن هنا ظهر معنى قول مولانا
امير المؤمنين صلوات الله عليه لم تره العيون بمشاهدة الابصار ولكن
تراه القلوب بحقايق الايمان فانك بعدما عرفت من ان حقيقة

الايمان الاستحضار وهو اما استحضار في مرتبة القلب النفساني بحضور العبد ومقام ان لم تكن تراه فانه يراك وانك علمه واما استحضار في مرتبة السر الوجودي من حيث الظهور وهو استحضار القلب ظهور الحق وشهوده والتوحيد الوجودي ومقام العبد ربا لوارد واما استحضار في تلك المرتبة من حيث البطون وقلبه الخفوي واما استحضار في تلك المرتبة ايضا من حيث الظهور و البطون وقلبه الاخفوي فهذه الاستحضارات بهذه القلوب الخمسة حقايق الايمان وبها يصح مشاهدة الرحمن ونهاية مراتب القلوب القلب الاحمدي الاحمدي كما سياتي البطن السابع واذا وصل السالك الى هذه المرتبة من المظهرية للاسم الظاهر والباطن وصار مظهرا للاسماء الكلية الالهية ومظهرا للبرزخية الثانية وهي التعين الثاني اي مقام الواحدية ومقام الجمع فان البرزخية الاولى هي الاحدية الواقعة بين عرش الهوية وبينها الواحدية وهذا مقام جمع الجمع والتعين الاول وبعد تلك المرتبة بقيت مرتبة اخرى وهي ملاحظة اجتماع الاسماء الذاتية في مقام الاحدية وهذه الصفات الكلية في مقام الواحدية فان هذا الاجتماع يقتضي مظهرا وهو القلب الاحدي الاحمدي وذلك

استحضار في مرتبة الروح حضور الحق مقام عبد كامل ربه

اذا استحضر بقلبه الجامع بين الحضرتين اى كمالاته الذاتية وكمالاته
الاسمائية تتحقق له حالة تسمى تلك الحالة بقلب تقى نقى احدى
جمعى احمدى ويصير مظهرا وصورة للتعين الاول وهذا هو
التجلى الذاتى الاحدى المخصوص بالمحمديين صلعم وليس وراء هذه
المرتبة الا الهوية الغيبية ولا يقتضى اسما ولا رسما ولا مظهرا
ولقد شهد الحق بهذه المقامات لنبيه محمد صلى الله عليه وآله
حيث قال تعـ دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى فيه مطالب
الاول ان لحقيقة الوجود بعد مرتبته الحقيقية مراتب اوليها
الوجود الظلى الم تر الى ربك كيف مد الظل فهو ظل الله الذى
امتد حتى بسط على رؤس المهيات الامكانية وقد يعبر عن
هذه المرتبة بمقام المشية خلق الاشياء بالمشية وخلق المشية
بنفسها لا بمشية اخرى والا فيتسلسل وبالحق المخلوق به كما فى
قوله الحق واخرى بالوجود المطلق وثالثه بالفيض المقدس ورابعه
بنفس الرحمن وخامسه بالامر الواحدة وما امرنا الا واحدة وسادسه
بمقام كن الوجودية كما فى قوله تعـ اذا اراد الله لشئ ان يقول له كن
فيكون وسابعه بالاسم الاعظم فى قوله بسم الله وثامنه بالمقام
الاحمدى وتاسعه بالمقام العلوى وعاشره بالولاية المطلقة الى غير

ذلك من الاصطلاحات على حسب المناسبات في المقامات عباراتنا
شتّى وحسنك واحدٌ   وكلٌّ الى ذاك الجمال يشير
وهذه المرتبة من الوجود مطلقة من جميع الجهات الا من جهة
تقوّمه بالحي القيوم فيكون وجوده وجودا مندكّا بحيث يكون نفس
ذاته الربط المحض ومحض الربط وثانيها مراتب تعيّنات تلك
المشيّة بالعقل المهيّم ثمّ بالعقل الاول والصادر الاول الى نهاية
الجبروت الاعلى والاسفل اى عالم القضاء والقلم الاعلى والصافات
صفّا اى العقول الطولية والعرضيّة ثمّ بالنفس الكلية واللوح
المحفوظ والنفوس المنطبعة الى تمام عالم الملكوت الى ان يصل
بسط الفيض الرحماني الى الهبوط القابضة والى هنا تمّ قوس نزول
دائرة الوجود وهي نقطة مقبض قوسه فالمشيّة نقطة الفيض والهبوط
نقطة القبض وليس بعدها حركة نزولية

المطلب الثاني

اذا تراكم القبض الى نقطة القبض فيتحرك انعطافيا الى الامتداد
الجسماني والى الطبع العنصري ثمّ الى المادّة الجمادية ثمّ الى المادّة
النباتية ثمّ الى المادّة الحيوانية ثمّ الى المادّة الانسانية وهي
الارضين السبع ثمّ الى سموات النفس والعقل والقلب والروح و
السرّ والخفي والاخفى وهي اللطائف السبع كما قيل

هفت شهر عشق را عطار گشت   ما هنوز اندر خم یک کوچه ایم

المطلب الثالث نهایة هذه الحرکة الانعطافیة الصعودیة الوصول
الی نقطة الفیض المقدس والرحمة الواسعة الرحمانیة وصیرورة
افق المتحرک موافقا للافق وبستجمل عدم تمامیة فیضه وکاملیة
الهیولی فی قبضه وبعبارة اخری حیث یکون النقطة الاولی تامة الفیض
والنقطة الاخری تامة القابضیة فلا محالة ینجر الی الوصول الی هذا الافق
المطلب الرابع وحیث قد عرفت لزوم الوصول الی الافق الاعلی
البتة ولم یصل الیه احد من الاولین الی خاتم النبیین کما نطق
القران بانه خاتم دائرة الوجود وانه ثم دنی فتدلی فکان قاب
قوسین او ادنی المطلب الخامس فی معنی قاب قوسین فنقول ان
القاب هو قطعة من الدائرة فهو قوس الا ان الفرق بینه وبین
القوس بالاطلاق والتقیید فالقاب قطعة هی بین المقبض والسیة
والقوس اعم فیه فالمعنی انه قاب من قوسین وهما قوسا دائرة
الوجود نزولا وصعودا ای من نقطة المشیة الی الهیولی التی هی مقبض الفیض
ومنها الی الوجود المتدلی وهو المشیة ومنه یظهر انه لیس قابی القوسین
لانه هنالک قوسان ولهما مقبض فکانه بیده الرحمانیة اخذ الهیولی
وافاض علیها حتی تحرکت الی الارضین السبع الی السموات الی

الافق الاعلى والمشية العليا اذا عرفت هذه المطالب فنقول انه صلعم
خرج عن انانيته وفنى عن نفسه حتى دنى من ربه بحيث لم يكن بينه
وبين ربه احد فكان هو صلعم وجود امنه ليا واذا كان هو صلعم كذلك
فكان هو صلعم احد قوسي دائرة الوجود وهو من نقطة المقبض الى المشية
وهي راس السية فبه صلعم تمت دائرة الوجود وختمت مقام الولاية
الكلية والنبوة المطلقة الالهية بل اذا نظرت الى وصوله الى الافق
الاعلى وصيرورته مقامه نفس المشية والخروج عن جميع الحدود
والتعينات حكمت بانه تمام دائرة الوجود لانها ليست الا المشية
وتعيناتها وهو صلعم ايضا كل كما لا يخفى ولذا اضرب تعالى شانه عن
مقام قاب قوسين بقوله او ادنى اي بل ادنى والتحقيق ان العرب
في عقد الاتحاد والمحبة وكانوا يضعون بينهما القوس ويجعلون
ايديهم على وسط القوس كما يضع النبال يده عليه كناية عن تعلق
قوتي بعك فيقولون نحن قاب قوسين يعني قرب زيد من عمرو بمقدار
قرب عمرو منه فان القرب من المقبض الى راس السية بمقدار قرب كل
من الاخر بمقدار قرب الاخر منه فكانه يقولون كلما كنت معي كنت
معك فيتحقق عقد الاتحاد والمحبة بينهم اذا عرفت هذه فصيرورته
صلعم وكينونته قاب قوسين عبارة عن قربه صلعم من ربه بمقدار قربه

تعالى منه ولما كان قربه تعالى من محمد صلعم من نقطة القبض الى نقطة القبض
لان من سواه لم يكن قربه بهذا المقدار بل لم يصلوا الى نقطة القبض
حتى يكون موافقا لقربه تعالى منه ومنه ظهر انه صلعم احد القابين و
القاب الاخر من المشية الى الهيولى وح فيجردان للقوس قابين لا يصح
ان يقال انه من باب القلب كما قيل او انه نعوذ بالله غلط كما قال به بعض
الملحدين بل نقطة المقبض يجعل كلا القوسين قابين وكل واحد
من المدنو والمدنو منه قاب فاذا كان صلعم قاب قوسين كان تع سبحانه
ايضا قاب قوسين غاية الامر انه تع قريب بمقام مشيته من هيولى عبده وقريب
هيولى عبده من ربه بوصوله الى مقام مشيته كما قالوا نحن مشية الله فكان قربه
من ربه بمقدار قرب ربه من عبده فتبين فيه المطلب الاول للسائل اذا عرفت هذا فهو
انه تع فنا الله اضرب عن هذا وقال او ادنى بمعنى بل ادنى يعني قرب محمد من ربه
ادنى من ذلك وهو عبارة عن قربه من الله بمقدار احديته وفنائه فيها
كما ظهر في المرتبة الفطرة الافتقارية للآية الثانية في سورة الفاطر يا ايها الناس انتم
الفقراء الى الله والله هو الغني الحميد مطلب الاول ان نفس هذه
الوجودات المحدودة روابط صرفة وانها متعلقة كتعلق الاضواء والشروق
بذويها فانك تشاهد انعدامها عند انعدام المؤثر يعني ان السلطان
علمها كما لا يخفى ويدل على ما ذكرنا ان هذه الوجودات لا يكون قوامها والعالم

ملكه حتى يبقى فى الملك دائماً انك ميت وانهم ميتون افان مت
فهم الخالدون وهكذا لا يكون حافظا لخصوصيات وجوه من
صفاته واحواله كالحسن والجمال والصحة والكمال والعزة و
المال وكذلك الامر فى غير الانسان بل هو فيه اوضح من ان يخفى واذا كان
الامر كذلك فى الكل فالحكم يكون الكل فقراء فندوانهم تدل على
حاجتهم وفقرهم وبفطرة الفقير بالذات تثبت الغنى بالذات
فالكل على حسبه وانهم يقولون نحن الفقراء الى الله والله
هو الغنى واذا كان هو غنيا على الاطلاق فهو حميد ومحمود على
الاطلاق فكل صفة كمالية هى له والا فلم يكن غنيا فيكون كل مدح
وحمد مخصوصا به وان كان الحامد غافلا عنه لحده ومجدو ثنائه
والعاقل لا يحجبه شئ اما قوله تعالى ان يشأ يذهبكم ويأت بخلق
جديد وما ذلك على الله بعزيز الا ذهاب اما الا مانر قبل
الاجال النوعية فيكون القضية فرضية لا وضع لمقدمها فكانه
قال لكنه لم يشأ فلم يأت بخلق جديد لكنه فيه تخويف وتهديد
لتسوية الوضع والرفع بالنسبة الى قدرته وكلاهما يتبعان
لحكمته فاذا اقتضت الحكمة الرفع فيرفع كما اذهب الخلق فى
دوره نوح ع واذهب بعض الطوايف واعلن الفتل فى العالم

اقتلوا انفسكم في بني اسرائيل وهكذا في زماننا ويؤكده بقوله وما
ذلك على الله بعزيز فلا يكون متعذرا ولا متعسرا عليه تعالى
لعنايته الذاتي واما يكون المراد الخلع وهذا هو المناسب للمقام
لانها في بيان كيفية الافناء وقيوميته تعالى في كل آن فالقضية
واقعية فوضع المقدم دائم فيها لبداهة ان النور المفاض من
الشمس كل آن لا يكون الا غير ما في سابقه ولاحقه ولا يبقى آنين
ومن استمرار الفيض يتخيل انه واحد الافقي حاق الواقع
لخفاء والظهار واماتة واحياء فدائما يكون العالم في موت وحيوة فكل
آن في شان كل يوم هو في شان وان شئت تحقيق ذلك فلاحظ
الضوء الحاصل من الشمس بواسطة الروزنة الى البيت وتعلمه
انه بالبداهة فانتمام الانات انعدام وانوجاد كما لا يخفى ولم يبق آنين
كما هو الواضح وح فقوله ان يشأ يذهبكم مؤكد لمرتبة فطرة الفقر
وموضح لكيفية قيوميته تعالى وكانه قال لكنه شاء واذهبكم في
كل آن واتى بخلق جديد في كل آن وذلك لازم التعلق الفطري
والربط الذاتي واعلم ان الفيض لا يبقى آنين والا لزم استقلاله
وقد عرفت انه عين الربط بالمفيض ثم مع بقائه في الآن الثاني
فاما يفيض مع ذلك على المحل اولا فان افاض لزم اجتماع المثلين

وان لم تقبض لزم الامساك والتعطيل وهو تام الفاعلية وكامل
الافاضة ولا يمكن قطع القبض وح فكل ان قبض اخر غير القبض
الاول فلا تكرار في التجلي واذ قد عرفت ذلك فما حال القبض الاول
فهل يكون منقلبا الى العدم بمعنى صيرورة الوجود عدما وهو
محال او يكون مجتمعا مع العدم فاجتمع النقيضان وهو محال واذ
قد عرفت هذا فنقول ان للوجود ظهور وبطون من غيب مشيته
وبطونه ظهر في عالم الشهادة ومن عالم الشهادة وقع في
الغيب والبطون وعلى هذا فلكل شخص في كل ان ظهور وهو
في الان اللاحق واقع في البطون وله في هذا الان ظهور اخر و
له ايضا بطون فهو في الظهور والبطون دائما واذا تم مراتب
ظهوره وانتقل اخر ظهوره الى عالم الغيب فيشاهد جميع ظهوراته
فيقول ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيها
فوجد واما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك احدا واذا كنت دار يا
بما ذكرنا تحفظ مراتب ظهورك من الغيب والشهادة حتى لا
ترى بعد تمام ظهورك ما يسوئك ويعذبك وح تفهم انه لا
يكون الا بما عملت فتدبر في الذوات الامكانية
الاية الثالثة في سورة ابرهيم (١) قالت رسلهم افي الله شك

فاطر السموات والارض يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم ويؤخركم
الى اجل مسمى وفيها مطالب الاول في قوله تع قالت رسلهم
افي الله شك انه جرى بين الرسل في الاستدلال لاممهم بحيث
لا يبقى معه الشك في وجود الصانع ان ينظروا الى السموات و
الارض وما يحدث فيهما بحيث لا ينتهي الى الدور والتسلسل
اما وجودا تهما فقد مر في الفطرة الافتقار به اماذوانها وهي
غير وجودا تها عقلا ولا تابى عن الوجود والعدم فهي في حد
الامكان وذلك جهة الحاجة والافتقار الى العلة المطلب
الثاني في قوله تع فاطر السموات والارض يعني كانهم يقولون لهم
ان سلسلة الممكنات لو لم يكن متناهية بمنزلة ممكن واحد يحتاج
الى العلة والمؤثر ولا يمكن ان يكون احد هذه السلسلة علة و
مؤثرا لانه من تلك السلسلة وقد فرضنا ان كل واحد على
سبيل القضية الحقيقية من الممكنات محتاج الى المؤثر فكيف
يكون هو احدها فلا بد وان يكون خارجا عنها وح فالخارج لا
يمكن ان يكون العدم والمهية فليس الا الوجود الغير الممكن لان المخرج
من الليس ليس الا الايس فان قيل فيا لا ولوية الذاتية بترجح فلذ
هي مع انها شانها في فرض الامكان تكون داخلة في الواجب لانا

لا نعني بالواجب الا ما كان بنائه مترجحا فمعناه ان الممكن يترجح
وجوده على عدمه بما هو اولى بالوجود ذاتا واما الاولوية الغيرية
بمعنى كون الشئ اولى بالوجود بسبب الغير فان صار واجبا به
فهو المراد من قولهم الشئ ما لم يجب لم يوجد وان لم يجب بسبب الغير وبقي
على صرف الاولوية فلم ينقطع السؤال عن انه لم وجد بم وجد
لاستوائه على حد الوجود والعدم مع انه لو فرض كون الاولوية
باولوية اخرى فيقال ان طبيعة الاولوية باجمعها على نحو القضية
الحقيقية تحتاج الى الغير وهو الموجب لها ولو كانت الاولويات
غير متناهية فان كل اولوية ليست بخارجة عن السلسلة المجتمعة
فالكلام فيه كالكلام في الاصل فلاحظ وتدبر المطلب الثالث
في قوله تعالى يدعوكم الدعوة على قسمين قسم بواسطة مظاهر من
الانبياء والاولياء وهم وسائط الدعوة وقسم من غير واسطة
وهنا هو القسم الاخير لان الدعوة بالجهة الامكانية فيقول الله تعالى
ايها المفطورون بالفطرة الامكانية هل تدرون الى من تفتقرون
فيقول المتلبسة بتلك الفطرة اللهم نعم نحن نفتقر الى من لا
يفتقر المطلب الرابع في قوله ليغفر لكم من ذنوبكم الغفران
هو الستر والحجاب بين العبد وما هو نقص له والنقص في المقام

هو ذنب الجهل بمقامه تع وهذا الظلمة لا تنفع الا بنور المعرفة
واذا كان في مرتبة العقل مضافا الى ان المعرفة هنا معرفة الكامل
وما هو عين الكمال وصرفه لبداهة ان الكمال في دائرة الوجود
وهو نفسه وصرفه كما هو قضية الفطرة والنقص في دائرة العدم
واذا كان عارفا بصار محبا له لان الكمال محبوب بالذات كما ان النقص
مبغوض كذلك وح فيلزم منه العبودية والخضوع كما هو لازم عالم
الحب والعشق فيلزمه فناء الناقص في الكامل والتحقق والتخلق
بصفاته واخلاقه فعند ذلك يختجب عن نفسه ويستر عنه ذاته
وصفاته وافعاله ووجودك ذنب لا يقاس به ذنب ويظهر لديه مقامات الربوبية
كما ان الكمل في مقام المعرفة يتحقق له العبودية التامة ومنه يظهر
شهادة الحسين ع واظهار عبوديته لجميع شؤنه واضافاته
كما يظهر لك سر ثار الله وانه تعالى دية له عليه السلم فان الفاني
حكمه حكم المفني فيه والعبودية جوهرة كنهها الربوبية

المطلب الخامس في قوله تع ويؤخركم الى اجل مسمى

الظاهر منه اختصاص اهل الايمان بالتاخير مع ان للكل
الاجل المسمى فكيف يتحقق الاختصاص بهم دون غيرهم
فيه وجوه الاول انه لا اشكال في ان المجيئ الى الدنيا انما هو

لتكميل المراتب الانسانية وهو امر تدريجي فلا محالة يحتاج الى البقا
في دار الدنيا ولذا قال ع الدنيا مزرعة الاخرة خلقت الاشياء
لاجلك وخلقتك لاجلي كما ان الغرض من غرس الاشجار هو
الاثمار وكماله بوصوله الى حده فالغرض من العمر تعمير الاخرة و
اهل الايمان هم الذين تعلق غرض الحق بوصولهم الى حدهم
فلا محالة يؤخرهم الى اجل مسمى وهذا بخلاف غيرهم ممن لم
يكن متعلقا للغرض الا تطفلا وذلك نظير الحيوانات المطلوبة
للانسان فجدية الانسان في مواظبتهم انما هي لكونها متعلقة
للغرض والا فكلب الهراش حيث لم يتعلق غرضه به فلا جد في حفظه
ونظمه الا اذا كان هناك غرض آخر يستتبعه ومنه ظهر ان التاخير
الى اجل مسمى لا يلازم طول العمر فان بعد الوصول الى
الكمال لا وجه لابقائه في الدنيا بل لا بد من الارتقاء الى عالم
البقاء الا لمصلحة اخرى موجبة لذلك هي علة قاصرة كالانبياء
والاولياء لتربية العباد وتعمير البلاد وخلاصة ما ذكرنا ان
متعلق الغرض في الايجاد والابقاء هو اهل الايمان فلا محالة
تنالهم الرحمة الرحيمية وتوصلهم الى حدودهم ولو ابادهم قبل
الموت لبطل لانه نقض الغرض من الحكيم وقد ورد ان المؤمن لبطهر

سعادته تعجل موته حيث قال من كتبه الله سعيدا وان لم يبق من
الدنيا الا كفواق ناقة ختم له بالسعادة والفواق كغراب بين
الحلبتين فانه تحلب ثم تترك في الجماعة فيرضعها الفصيل ليدر
ثم تحلب او ما بين فتح يدك وقبضها على الضرع الثاني وح
فالاجل المسمى للانسان بما هو هو زمان استكمال نفسه ولذا لا
يستقر ارواحهم في ابدانهم بعد استيفاء حظوظهم عن ابدانهم
واما للانسان بما هو ولي مكمل فهو زمان استكمال الآخرين على
حسب المصالح ولولا الآجال التي قدرت لهم لم يستقر
ارواحهم في اجسادهم فتلخص ان المؤمن والكافر وان كان كلاهما
يؤخران الى اجل مسمى الا ان المقصود بالذات في التاخير والتعمير
هو الانسان المؤمن والدنيا دار ضيافة وتجارة وزراعة و
الآخرة دار راحة ولذة واما الكافر فهو متطفل في ذلك لا اعتنا
بشانه قل ما يعبأ بكم ربي لولا دعائكم الثاني ان التاخير وان كان بالنسبة
اليهما الا ان احدهما ينتفع به لانه في طول عمره وازمنة وجوده
في كل الامكنة يعبد الله باي وجه واي عمل حتى الاكل والشرب و
الجماع والنوم وغيرها والآخر لا ينتفع به بل يستضر به وذلك
نظير البطالين لاعمارهم والمفسدين في مدة عمرهم والمصلحين طول

اعمارهم فتدبر فيه انشاء الله تعالى الثالث ان لعمر المؤمن بهاء وقدر وقيمة
عند الله وان كان قليلا بخلاف غيره وان كان كثيرا انظر ارباب الاكتساب
فنومه عبادة ونفسه تسبيح بل ونية المؤمن خير من عمله وهكذا
وان شئت توضيح ذلك فانظر الى عمر جناب المولى امير المؤمنين ع
فان لحظة من عمره ع حسب شهادة الرسول صلعم افضل عند الله
بقاء من غيره كما في خبر الضربة فانه قال لضربة علي يوم الخندق افضل
من عبادة الثقلين هذا لحظة من عمره فكيف بجميع عمره ارواح العالمين
لتراب مقدمه الفداء ومنه يظهر لك ان المناط في ثواب الاعمال قلة
وكثرة هو الايمان شدة وضعفا وح فولاية علي ع هو ميزان ثقل الاعمال
وخفتها كما لا يخفى الرابع ان عمر المؤمن ذو بركة في الدنيا فانه يصدر
منه بعض الاعمال فيترتب عليه كثير من الاثار فانظر الى اعمالهم بحسب
بناء المساجد والقناطر والمواضع الخيرية والى انفاقهم وصدقاتهم
والى بسطهم المعارف والعلوم الالهية والى مدادهم وامدادهم
مداد العلماء افضل من دماء الشهداء من بنى مسجدا ولو كمفحص
قطاة بنى الله له بيتا في الجنة وبالجملة الاثار العظيمة والامور
الخيرية والباقيات الصالحات كلها من المؤمنين والمتعلقين
بالحق واسبابه فتدبر ان ذكر الخير كانوا اوله واصله وفرعه ومعدنه

وماويه ومنتهاه ويقابلهم الكفار اذ كرالشر كانوا اوله واصله وفرعه
ومعدنه وماويه ومنتهاه اللهم احفظنا من شرورهم ابد الابدين

في الفطرة الانقيادية الاية الرابعة في سورة الحج (١٨)

الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس
والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس
وكثير حق عليه العذاب فيها مطالب الاول في قوله تعالى الم
تر اعلم ان سيرة العقلاء في باب قبول الشهادة مع قطع النظر
عن الشريعة على حصول الاطمينان ومدار الاطمينان في الكل
على الكل على امور وهي العلم والصلاحية وحسن الخلق بداهة
عدم تحقق الشهادة مع الجهل كما لا يتحقق الامانة بعدم الصلاحية
وسوء الخلق لامكان انحراف الشاهد مع عدم الصلاحية و
سوء الخلق ولذا اعتبر الشارع العدالة حتى لا يتحقق الخيانة ثم
انه لما كان الرسول صلعم كامل العلم بحيث سماه العدو ساحرا فضلا
عن المؤمن بل والكل اتفقوا على كونه حكيما خبيرا وشاهد كتابه
العلمي الذي ينطق بالحق في ازيد من الف سنة قل لئن اجتمعت
الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله
ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وكان صالح الاعمال بحيث سموه

امينا حتى لقبوه بمحمد الامين صلى الله عليه و آله و كان حسن
الاخلاق على نحو كان يعاشرهم مع سوء اذاهم الى ان يلتذوا
بصحبته صلعم فقد تمّ ملاك قبول شهادته فلذا استدل الحق
تعالى شانه بروئيته صلى الله عليه و آله سجود الكل على وجودهم
فقال تعالى الم تر سجدة الكل لله تعالى وَاِنْ كَانَ كَثِيْرٌ مِنَ النَّاسِ
حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ بل لعله يمكن ان يكون الخطاب متوجها الى
جميع الامة بحجية الرسول و رؤيتهم كما سياتي الثاني
في قوله تعالى اِنَّ الله يَسْجُدُ لَهُ السجدة نهاية الخضوع والتذلل
و هو على قسمين كما يدل عليه الاية قسم لا يتمكن المتذلل من
ادراكه و قسم يتمكن من ادراكه المتذلل اما الاول فهو تذلل
ماسوى الله وجودا و كمالا بداهة ان الوجود و كمالاته في كل
شئ من السموات والارض و غيرهما حتى الانسان لا يكون قائما
بذاته والا لما تبدل انحائه و عوالمه و حيث انه كذلك فهو قائم
بغيره و الغير لا يمكن ان يكون مثله والا لزم من اجتماع الانقضا
ومن اجتماع الغير القائم القائم وهو بديهي البطلان وح فلا بد الانقضا
من ان يقيمها القيوم بالذات مضافا الى ما بيناه في الفطرة الاولية
فجميع الاشياء المتذللة وجودا و كمالا بحكم بتذلله و تخضعه

وبجوده وجود من هو قائم بذاته وبهذا النظر لا يتم التقسيم
بالنسبة الى الانسان واما القسم الثاني وهو المتمكن من ادراك
التذلل وهو الانسان فاما يدرك التذلل اولا وعلى الاول
فاما يدرك خضوعه الوجودي كما في الكل او يجد في فطرته
الخضوع وعليهما اما يدرك التذلل له اولا وعلى الاول فاما
يظهر خضوعه اولا وبهذا النظر يصح تقسيم الانسان حيث
قال سبحانه وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب فمن
ادرك خضوعه الوجودي او الفطري وادرك المخضوع
له واظهر الخضوع لديه فهو من القسم الاول قطعا وكذا من
لم يدرك خضوعه فضلا عن المخضوع له واظهار الخضوع لديه
فهو من القسم الثاني قطعا وكذا من ادرك الخضوع باي وجه
كان ولم يدرك المخضوع له ولم يظهر الخضوع لديه فهل هو
من مصاديق قوله تعالى شانه وكثير حق عليه العذاب الظاهر
العدم لانه لا يكون عدلا للاول بل هو من مصاديق قوله تعالى
الم تر ان الله يسجد له كثير من الناس لانه عرف الخضوع والمخضوع
له وبعبارة اخرى مناط المدح والذم على رؤية الحق وعرفانه
ولذا قال المؤمن يا رسول الله انت وامتك بسبب الخضوع

[illegible]

الوجودي كما في الكل والخضوع الفطري كما في الانسان ان الله
هو المخضوع له وح فمن عرف الله وان لم يظهر الخضوع لديه لم يكن
العذاب ثابتا عليه نعم يبحث حينا ويعفي عنه الثالث في قوله تع
وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ لكثرة لا يمكن ان يكون في
طرف الشئ بلحاظ واحد فلا بدّ وان يكون متعددة اللحاظ كما
لا يخفى فنقول ان كمال الانسان ادراك الشئ على ما هو عليه
في الواقع والمعاملة معه على ما ينبغي والا فهو ناقص في انسانيته
وح فلما كان الساجد له عالما بما هو في الواقع وعاملا بما ينا سب
كان من شرفاء الاناسي فهم لعلمهم بتذلل كل متذلل واجدون
لجميع الكثرات ولذا يقولون لا اله الا الله عدد الليالي والدهور
لا اله الا الله عدد امواج البحور لا اله الا الله عدد الشوك
والشجر الى اخر الدعاء وح فبوجودهم الجمعي فوجدانهم كثيرون
وان كان قليلا بعددهم كما يقول وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ
واما القاصرون عن معرفته وان كانوا كثيرا بحسب العدد الا
انهم لا قلون الاخسون فهم في العذاب ثابتون الرابع في الخضوع
الفطري الخاص بالانسان وهو وجدان الخضوع في نفسه
هنا غير الالتزام بالخضوع العملي والحكم به كما في باب الاحترامات

والتكريمات واثبات الدين الفطري بل هو من باب الصفات النفسانية
الفطرية كالعطوفة والرافة المتهيجتين عند مشاهدة المظلوم و
الضعيف وفي هذا مقامان الاول اثبات الخضوع الفطري فنقول
في بيان ذلك ان الانسان بعدما ادرك كمال احد وعظمته يجد في
نفسه الخضوع له وهذا غير البعث الى الخضوع خارجا والنسبة بينهما
العموم من وجه لامكان ان يخضع له قلبا الحكمة تقية او حسد وعداوة
وقد يخضع له خارجا ولا يخضع له قلبا الحكمة او طمع او رياء ونفاق
وبالجملة لا اشكال في ظهور الخضوع قلبا عند ظهور كمال احد
عنده من غير تصنع وحالته منتظرة المقام الثاني ان الخضوع امر
نسبي قائم بالطرفين وهما الخاضع والمخضوع له اما الخاضع فهي
ذات الفطرة واما المخضوع له فلا بد من كشفه عن الفطرة الخاضعة
بان يتوجه اليها ويشاهدها لاي شيء تخضع وتنقاد فاذا سألتها
وقلت لها ايتها الفطرة الانقيادية لمن تنقاد وتخضع وح
تجيبك باني اخضع لمن هو حي عليم غني قدير بحيث لا يتبدل حيوته
بالموت ولا علمه بالجهل ولا غناه بالفقر ولا قدرته بالعجز بداهة
ان الفطرة لا يمكنها الخضوع الا لمن هو ارفع من الكل ولا يكون
كذلك الا اذا كان هو صرف الوجود والعلم والحيوة والقدرة

الآية الخامسة في الفطرة الرجائية قال الله تعالى

في طه وعنت الوجوه للحي القيوم وقد خاب من حمل ظلما وفيها

مطالب الاول في قوله تع وعنت الوجوه وهي مطلق الوجود الا انه

باعتبار خيبة الظالم يكون المراد وجه رجائه وح فلا بد من اثبات

فطرة الرجاء للانسان مقدمات الاولى انه لا اشكال في ان الكمال

معشوق الفطرة والنقص منفورها سواء كانا عقلانيا او نفسانيا

او طبيعيا ذاتيا او عرضيا كالغنى والفقر والعزة والذلة وغيرها

الثانية لا اشكال في ان اهل العالم يقدمون على افعال كالعبادة

والتجارة والزراعة والصناعة والزيارة والرياضة والمسافرة

بل يتعبون انفسهم في مشاق الامور دنياوية كانت او اخروية

الثالثة لا اشكال في ان هذه الافعال ليست مطلوبة بذواتها

بل مرغوبة بغاياتها وهي غير مقطوعة ويدلك على هذا حال

الزارعين والتاجرين والعابدين فانهم لا يقطعون بالآثار

المطلوبة فلا يقدمون عليها الا رجاء بل مدار العالم عليه كما

لا يخفى وبالجملة فقد تحقق لك وجود رجاء الفطرة في حصول

كمال ودفع نقص المطلب الثاني في قوله تع للحي القيوم

اقول ان الرجاء امر نسبي قائم بالطرفين وهو الراجي والمرجو منه

اما الراجي فهو الفطرة الراجية واما المرجو منه فهو الوجود الحي

العالم القادر الغني الرؤف اما الوجود فلبداهة ان الفطرة لا
تتمكن من تعليق حبل رجائه الى المعدوم ولا الى المتسبب بما هو متسبب
والتوسل الى قبور الاولياء ونحوهم رجاء الى ارواحهم كما
لا يمكن الرجاء الى الجاهل ولا الى العاجز ولا الى الفاقد والفقير و
الى العدو كما انه اذا تبادل هذه الصفات لا يتعلق به الفطرة لبداهة
ان احتمال طريان العدم بالنسبة الى المرجو منه موجب لقطع الرجا
كما ان طريان الموت والجهل والعجز والفقر والعداوة قاطع
لحبل الرجاء وح فاذا راجعنا الى فطرتنا هذه لوجدنا راجية
الى الموجود الحي القيوم الابدي الدائم العالم القادر الغني
الرؤف اذا كانت هذه الصفات ثابتة فيه وحيث ان الفطرة
راجية بالفعل والرجاء موجود بالفعل فلا محالة يكون المرجو
منه بهذه الصفات موجودا فهو المقصود الصمد الذي لم
يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد ومنه تبين لك ملاك التوكل
كما قال فتوكلوا ان كنتم مؤمنين بالوجود الحي العالم القادر
الغني الرؤف واذا اردت توضيح ذلك فلاحظ رجائك المجعول
الى حبيبك حين مسافرتك فانه تعلمه بمسافرتك وهو يعلم
حاجاتك وعيالاتك وكان غنيا مليا قادرا كريما عطوفا

بل رؤفا وح فانظر الى ملاك رجائك اليه فانك تجده لكونه
حيا محبا للنعا لما بحاجاتك غنيا قادرا كريما رؤفا بحيث اذا
احتملت مونته او عداوته وجهله بحاجتك وفقره او عجزه او
ارتفاع كرمه او رافته لانقطع رجائك وبستحل بقائه كما لايخفى
فتدبر المطلب الثالث في قوله تعالى وقد خاب من حمل
ظلما وفي مقام اخر ولا ييأس من روح الله الا القوم الظالمون
الظلم هنا وهو الانحراف عن مطالعة كتاب الذات موجب لعدم
وجدان المرجو منه فيكون خائبا ايسا والا فمن قرء كتاب فطرة
رجائه لوجدان المرجو منه هو الحي القيوم كما ان من صرف رجائه
الى غير وجهه ومقتضى فطرته فهو ايضا ظالم لنفسه موجب
للخسران لانه كسراب بقيعة يحسبه الظمان ماء فاذا جاءه لم يجده
شيئا نعم يظهر عند الاضطرار دائما حتى من الظالمين على انفسهم
كما ان فرعون بعد الاستيصال قال الى ثبت الان انى امنت برب
موسى وهرون وذلك وان لم يكن تائبا ومؤمنا والا كان الله تعـ
قائلا وحاكيا عنه بانه تاب وامن لكنه قال تعـ انه قال اني تبت الان
اني امنت بربي موسى وهرون فليس في فطرة رجائه واظهار
اشكال
رجائه غائبة الامر لما لم يكن المرجو منه هو ربي موسى وهرون

على التحقيق عنده فلم يصر من اهل الايمان وبالجملة الاستيصال اقوى
اظهار فطرة رجائه اما ان المرجو منه هو شخص رب موسى وهرون
فلم يتبين عنده ولذا كان كافرا ومما يدل على ما ذكرنا استدلال
المعصوم ع ببرهان فطرة الرجاء بقوله للسائل هل ركبت السفينة
وهل صارت السفينة مغرقة وقد قطعت اسباب النجاة عندك
ومع ذلك تعلق قلبك بموجود يقدر على النجاة فقال نعم فقال ع
هو ربك وبالجملة فوجود هذه الفطرة في الانسان مما لا اشكال
فيه وكذلك دلالتها على وجود المرجو منه في عالم التحقق لما عرفت
من عصمة الفطرة **المطلب الرابع** في قوله تعالى ومن يعمل من
الصالحات اقول ان الاية في بيان طريق احكام فطرة الرجاء و
اخراجها عن القوة الى الفعلية واشتدادها حتى تكمل الرجاء
اليه تعالى فنقول ان قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن
الاية متكفل لذلك بداهة انه بعد ما امن بهذا الموجود القاهر القادر
فالاتيان بالاعمال الصالحة توجب الازدياد وظهور النورانية
فان النورانية مكمونة في الارواح كالنارية في الاجسام غاية
الامر تحتاج ظهورها الى رياضة مخصوصة مناسبة وهي العبادات
المشروعة مع التوجه وحال الحضور تصلح لتكميل الرجاء بحيث

لا ينحرف عن الحق المرجو منه ولا يتوجه الى غيره كما هو دأب الظالم
وح فينال المرجو منه الفطري وهو الحي القيوم فلا يخاف الانحراف
اصلا ولا يخاف الهضم وهو الخيبة وعدم النيل بفوائدها

الاية السادسة في الفطرة الخوفية قوله تع

ان يشا يذهبكم ويأت بخلق جديد مقدمات الاولى لا اشكال في ان لكل
انسان معشوق ومحبوب من وجوده وكالات وجوده وطبيعته
وقواه واولاده وامواله وعشيرته واحبائه واصدقائه وازواجه
الى غير ذلك كما لا يخفى الثانية لا اشكال في ان هذه المحبوبات
لا يكون قائمة بانفسها والا لما تبدلت باضدادها ونقايضها
ولا يكون الانسان بما هو انسان قيومها لانه لا يكون تحت
مشيئته وارادته كما لا يخفى الثالثة لا اشكال في ان اضداد محبوباته
منفورة وغير ملائمة له كالموت والجهل والعجز والفقر والمرض
وليس وقوعها تحت مشيئته حتى يدفع عنها الرابعة اذا
تحققت هذه المقدمات تقطع بوجود الخوف على محبوبه في
حلاق الفطرة دائما بحيث لا يمكن خروج احد عن تحت هذه
الخصوصية الخامسة لا اشكال في قيام الخوف بطرفي الخائف والمخوف
منه لانه امر نسبي كالعلم والعشق والرجاء ويشهد على ذلك

قولهم اني اخاف من فلان ومن شيء كذا ومن الفقر والموت ونظائر
وغيرها وهذا وان كان امراً اصطلاحياً غير موافق للواقع الا انه يثبت
عندنا قيام الخوف بالطرفين والا فلا معنى للخوف كما من احد بل
يضحك به الثكلى الناسئة كما لا اشكال في انه اذا طالعنا كتاب
ذاتنا فقد نراه لا يخاف من امر عدمي فلا يمكن ان يقال اني اخاف
من لاشيء وح فلا بدّ وان يكون المخوف منه امراً وجودياً فلا يهزم
الانسان الا منه ولو توهم وجود شيء او تخيل وجود شخص
وح فلا معنى للخوف من الفقر والموت والمرض اذا كانت اموراً
عدمية وبعد لزوم كونه وجودياً لا بدّ وان يكون ذا حيوة بداهة
انه لا معنى للخوف من الماء والمطر والجبل وامثالها كما لا معنى
للخوف ممن لا علم له بك وبمحبوبك وما يضرك وما يضر محبوبك
وان كان عدوّاً لك فانك تاكل وتمشي مع عدوك العازم على
قتلك اذا احرزت انه لا يعرفك فالفطرة لا تخاف من الجاهل و
اذا راجعنا الى فطرتنا لوجدناها انها لا تخاف ممن لا يقدر
على الاضرار بك وان كان عالماً كالاسد المشدود بالسلاسل
المحكمة فاذا عرفنا ان المخوف منه لا بدّ وان يكون موجوداً حياً
عالماً قادراً والخوف موجود وهو امر قائم بالخائف والمخوف

منه فلا محالة تحكم من وجود الخوف دائما وجود المخوف منه دائما وهو
الحي القيوم بل الخوف الفطري الذاتي لا يمكن الا اذا كان المخوف
منه بحيث لا يتبادل فيه الاحوال من الوجود والحيوة والعلم والقدرة
ولا يتعلق الخوف الفطري بمن يتبادل فيه الوجود والعدم
والموت والحيوة والعلم والجهل والقدرة والجهل والقدرة
والعجز فاذا كان الامر كذلك في الخوف الفطري وهو موجود كذلك
قائما بالخائف فليحكم بوجود المخوف منه على النحو المذكور
في دار الوجود بداهة عصمة الفطرة فتدبر الآية السابعة
فطرة بعض النقص في سورة الانعام (٧٤) وَاِذْ قَالَ اِبْرٰهِيمُ
لِاَبِيهِ اٰزَرَ اَتَتَّخِذُ اَصْنَامًا اٰلِهَةً اِنِّيٓ اَرٰيكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلٰلٍ
مُبِينٍ فيها مطالب الاول ان آزر لم يكن ابا لابرهيم فانّ النبي
لا بد وان يكون من اصلاب طاهرة وارحام مطهرة مع ان
اباه تارخ بالاتفاق وانه اما عمه او جده من امه او نحو امته
او شيخ طائفة وباحدى هذه الاعتبارات يدعيه بالابوة
اطلقه الله عليه حسبما اطلقه عليه ابرهيم ع الثاني ان
طريق الهداية لاهل الضلالة انما يكون برفع الضلالة
اولا لان اجتماع الضدين كاجتماع النقيضين محال ولا يمكن

البسيط حيث يرتفع بنور العلم بل حدث في النفس ظلمة و
ضلالة فلا بد من رفع البدا ولا من هذه العزيمة والظلمة حتى
يصير قابلا للافاضة والهداية واما ارتفاع الضلالة بمثل هذا
المقال فلان من سلك سبيل الضلالة على سبيل البرهان
كمن سلك في الفلاة عقيب رجل ماشر لا يعلم انه الى اين يريد و
وهو يروح عقيبه فان مثل هذا الرجل ان وصل اليه رجل
في وسط الطريق وقال ان مثل هذا المشي يكون على غير
الطريق فهو بالفور لا يمشي خلفه ويظن فساده اولا اقل من
الشك سيما مع الدين الذي هو المفروض لانه وفوضه من عبدة
الاصنام فلو لم يكونوا منتبهين لما عبدوها كما لا يخفى والجهلة
السالفين كانوا محاجين ومحتجين للانبياء يقولهم انا وجدنا اباءنا
على ذلك وانا على اثارهم لمقتدون فالكل سالكون
سبيل اباءهم للجهالة لكن تقدم مثله عليك من التابع للماشي
من غير علم الثالث ان رؤية ابرهيم ضلالتهم اما رؤية دليل
وبرهان او رؤية كشف وعيان وبعبارة اخرى اما من باب
علم اليقين او عين اليقين والمراد شهود ملكوت اهل الضلالة

الضلالة لا يرتفع الضلالة الا بما هذا انها لا يكون من قبل الجهل

وكشف

وكشف غيب الجن وانهم من عالم الملكوت السفلي وهو اول مقامات
كشف اهل الشهود والعيان والظاهر بل التحقق ان ابرهيم
بعدما وصل الى مقام عين اليقين وشاهد ملكوتهم في اشباه الحس
تنفر عنهم وقال اني اراك وقومك في ضلال مبين وقد توحش
منهم واراد اصلاح اهل حشره ويدل عليه قوله تعالى وكذلك
نري ابرهيم ملكوت السموات والارض فان التشبيه انما هو في رؤيته
الشهود والعيان يعني كما اريه ملكوت السفلي وتوحش منهم
كذا اريه ملكوت السموات وانس بهم ويدل ايضا قوله وليكون من الموقنين
فان المعطوف عليه وهو قوله المناسب لهذه وهو الانس بهذا الملكوت
فكانه قال تعالى ليانس بهم وحيث ان الانس من مقامات هذا الشهود
هو كشف غيب الروح فكان متاخرا عن كشف غيب الجن الموجب
للنفر كما انه موجب السرور والانس فتدبر فيه انتهى

الاية السادسة والسابعة والثامنة والتاسعة فلما جن عليه

الليل راى كوكبا قال هذا ربي فلما افل قال لا احب الافلين فلما
راى القمر بازغا قال هذا ربي فلما افل قال لئن لم يهدني ربي لاكونن
من القوم الضالين فلما راى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا
اكبر فلما افلت قال يا قوم اني بريء مما تشركون هذه الايات

يدل على البرهان الابراهيمي وهو برهان بغض النقص وحب الاصل
مقدمات (١) لا اشكال في ان اصل الشئ لا يمكن ان يكون مبغوضا
لفرعه بل مقتضى الفطرة رجوع الفرع الى الاصل بالحب والميل كما لا يخفى (٢)
لا اشكال ايضا في ان النقص مبغوض للفطرة (٣) ولا اشكال ايضا في
ان الافول والغروب نقص لعدم كونه في كل مكان بقول مطلق واختصاصه
دائما ببعض الجهات اذا عرفت هذه فنقول ان ابراهيم ع استدل لعدم
حب الآفل وبغض الافول لعدم كون الزهرة وغيرها اصلا
ومبدأ بانه لو كان هو مصدرا او مبدأ لكان محبوبا لكنه لم يكن
محبوبا فلم يكن مبدءا او مصدرا او يقال انه لو كان مبدءا فلم يكن
مبغوضا لكنه مبغوض لكونه ناقصا فلم يكن مبدءا وحيث قد
ظهر لك الامر في باب كوكب الزهرة فقد ذكر الا وكذا في كل الكواكب
وغيرها فظهر لك الامر في ان المدار في الباب على صرف الكمال و
التنزه عن النقص ولذا قال ع واستدل على اثبات المبدء ببرهان
حب فاطر السموات والارض فان العالم باجمعه قد ظهر عن مقام
الجمعية والاتصاف بالصفات الكمالية بحيث لم يكن فيه نقص و
شين وذلك بعد بداهة ان الكل بذواتهم مفطورون لفطرة
الافتقار الى من لا يفتقر وحب هذا الوجود بحيث يتوجه اليه

تمام الفطرة وكمال التوجه يدل على انه هو المبدأ للكل في الكل
وبعبارة اخرى استدل في نفي الالهة عن غيره تعالى ببرهان فطرة
بغض النقص والاثبات الالهية له تعالى ببرهان فطرة حب الاصل
وحينئذ كلمة التوحيد المشتملة على النفي والاثبات والمخافة في
التوجه وهي لا اله الا الله **الاية الثامنة** قوله تعالى وجهت
وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا مسلما وما انا من المشركين
في فطرة حب الاصل والتوجه اليه وتوضيح ذلك اني لاجد في نفسي
تمام التوجه وكمال الحب وليس ذلك الا لمن هو فاطري واصلي وفاطر
السموات والارض واصلها اما الصغرى فلما عرفت من ان الوجدان شاهد
ان حب الكمال والكامل فطري واما الكبرى فلان تمام الحب لا يمكن
ان يكون متوجها الى الناقص الذي لا يكون اصلا فلا بد ان
يكون متوجها الى الاصل فتمام الحب مخصوص بالاصل فيقال
هذا تمام الحب والتوجه وكل حب كذلك فهو حب الاصل والفاطر
وهذا البيان اتم واصرح من البيان الاول لان الاول تحتاج الى
الى اثبات الفاطر للسموات والارض ثم لنفسه وليس كذلك الامر بل
يستدل على اثبات الفاطر بقولك انا الحب المطلق والتوجه المطلق
فتدبر **تنبيهان** الاول انه يمكن ان يكون الاستدلال بالاية

مضافا الى بعض الافول كما فى الاولى التوسل بفطرة الرجاء بداهة
ان الضلالة والحيرة حيث كانت مبغوضة للذات ويرى ان جميع الاسباب
الظاهرة مقطوعة حيث كان قومه عبدة للاصنام وفى مثل هذا المحيط
المشحون بالكفر والضلالة كيف يتحقق الهداية ومع ذلك يرى انه
ما قطع رجائه فيستند لنفسه بسبب رجائه دفع الضلالة الى مجيبى الهداية
على ربه فقال لئن لم يهدني ربي لاكونن من القوم الضالين
كما ان الاستدلال بافول الشمس مضافا الى ما ذكر يكون بفطرة
الخوف فانه يخاف على نفسه وعليهم من الشرك وهو التوجه الى الزهرة
والقمر والشمس ولذا يتبرء من هذه الامور والحال انه لا يكون
اسباب الخوف ظاهرة وكان جهاته مسدودة ومع ذلك كان يخاف
فهذا الخوف الذى صار منشأ للتبرى دليل على وجود المخوف منه
فى عالم التحقق ودار الوجود فتدبر فيه فقال يا قوم انى برئ مما تشركون
هذا هو الظاهر من الاية مع التدبر **التنبيه الثانى** فى دفع
بعض الاشكالات الظاهرة من الاية احدها انه كيف نسب الربوبية
الى الكوكب هو خلاف الواقع ويرتفع تارة بانه ماشاة مع القوم على
حسب اعتقادهم ومثل هذا متعارف واخرى بانه اخبار احتمالى كما هو حال
المستدلين وثالثه بانه تورية بانه اراد الربوبية لاعدائه وهم يتوهمون

امداد الربوبية الايجادية ورابعه بانه ورد في اداة الاستفهام
الانكاري فيتوهم ان الاخبار الواقعي وخامسه بانه استفهام انكاري
من اول الامر والكل مروي والقران ذو وجوه يحمل عليها حسب اقتضاء
المقام لانه قد يمكن ان يكون في اول الامر محتملا او معتقدا كاسبابا في تحقيقه
وبعد تيقنه بالرب المطلق ورى معهم خوفا منهم وبعد ظهوره امره
ومخالفته مع قومه انكر عليهم بالاستفهام الانكاري التنبيه الثالث
في تحقيق حال ابرهيم وكيفية الاخبار الاعتقادي ان الانسان بعد
ما خرج عن سرب نفسه وسرداب طبيعته بتولده بالولادة الثانية في
نشاة الملكوت فيتجلى الحق له حسب استعداده بالانوار والظلمات
فتارة تجلى له بصورة الزهرة واخرى بصورة القمر وثالثة بصورة
الشمس فيبهم الامر على السالك فيتوهم انه الحق فيتوسل بالولي القاهر
يرفع عنه حتى تجلى الحق جل جلاله في غير صورة او يحكى انه بعد ما خرج
عن السرداب الذي اخفته امه فيه يكون حاله حال سائر السلاك ولا يلزم
منه الشرك والتكفير لان تلك الانوار ظهورات حقيقته تعالى وقد
تعينت حكم الظاهر على المظهر بحيث يظن ان المظهر هو الظاهر فيصبح
جبرئيل عقله لعدم وانه الحق المقيد بل لابد ان يرى الحق في كل صورة
وظهور كما ان موسى اخذ بلحية هرون وبراسه لان يعلمه ان ما صنع

الشامري هو توجه ظهور الحق وهو معبود في كل المظاهر كما قال وقضى
ربك الا تعبدوا الا اياه وبالجملة فلا اشكال ايضا من هذه الجهة ثم
انه بعدما كملت وحدة سلك التجليات ووسع قلبه فتجلى له بالاطلاق
فقال وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض الاية التاسعة
قوله تعالى واذ قال موسى لفتيه لا ابرح حتى ابلغ مجمع البحرين او امضي حقبا
اعلم انه لا اشكال فان الانسان بما هو انسان لا بما هو موسى عاشق
للارتقاء الى كمال نفسه بحيث لا ينطفي عشقه بهذه الكمالات المحدودة
وحيث ان الفطرة معصومة عن الخطاء والعشق اقوى براق توجب
الوصول الى المعشوق فليحكم بوجود الكمال الغير المتناهي في دار
التحقق وامكان الوصول اليه وهو المبدء والمعاد ولذا اظهر موسى
لوصيه يوشع عشقه بدوام طلبه الى ان يصل باب معشوقه وهو
الانسان الكامل مجمع بحر الوجوب لفنائه فيه وبحر الامكان لبقائه به
ولقد اشار تعالى سبحانه الى صفات بابه بقوله فوجدا عبدا من عبادنا
آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما احدها العبدية وهي
وهي الخروج عن حكم نفسه والاعراض عن عالم الدنيا وهو عالم
طبيعته بحيث لا يكون متحركا بتحريكه بل كان تحركه بحكومة دينه بل
ولا يكون داعيه الى الحركة استقلال الطبيعة في نظره بل كان النظر

الیها الیا فیقضی حوائج الطبیعة بعد له ویکون نظره الی حقیقته
فلا یکون عبد النفس والطبیعة وهذا هو المقصود بالخلافة کما مرّ
تحقیقها ثانیها وجدان الخروج عن اسر الطبیعة اعم من ان یکون
تحت حکومة المولی بواسطة الانبیاء او لا یکون معها فکمال العبدیة
ان یکون عبد الله تعالی ولذا قال تع عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا وملاک العبودیة
له ان یکون شاهدا لمولاه ومقام اعبد ربک کانک تراه ومقام ایا
نعبد کما مرّ ثالثها کونه مورد العطاء رحمة الرحمانیة الموجبة لسعة
وجوده رابعها صیرورته مورد العطاء رحمة الرحیمیة الموجبة
لفناء اته کما قال تعالی وَآتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا خامسها التشرف
بالعلم بالحقائق بحیث ینکشف لدیه جمیع اسمائه ولوازم اسمائه
ومنها معرفة طرق العباد وانحاء الاستعدادات سادسها کون العلم
لدنیا ناشئا من تجلیات الذاتیة لا مکتسبا من ناحیة اولیائه و
الی هنا ظهر لک انه من السالک وهو لغا فا الی من یسلک وهو
الانسان الکامل وقد بقی امران الاول وجه السلوک واشار الیه
عز من قائل وَقَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا
اعلم ان الرشد علی قسمین الاول الاهتداء الی احکام الکثرة وحفظ
الحاضر فهو منصب موسی ع وکل الانبیاء وللبشر الیه حاجة فی ذلک

الى جناب الخضر بل الخضر يحتاج اليه لكونه رسولاً مطلقاً والثاني
الاهتداء الى احكام الوحدة وحفظ مقام الحاضر وحضوره وهذا
منصب الخضر وساير اوليائه وحيث كان موسى واقعاً في مقام الكثرة
منظماً للحاضر غير مرتبط بجنس الوحدة ومقام الحضور فجعل يستدعي
من الخضر تعليمه لهذا المقام ولاصل الامر الثاني كيفية السلوك
واشار اليها اما اولاً فبقوله تعـ فَانْطَلَقَا حَتّٰى اِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا
قَالَ اَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ اَهْلَهَا اعلم فقد عرفت اختلاف المنصبين
والنظرين فحيث ان موسى مامور الحاضر ومنها السفينة وصحتها
فينكر على الخضر وهو مامور الحضور فيخرقها بامر الحضور بلا
اشكال ثم ان الخضر بخرقه السفينة علم موسى بان المسافر الى الله
في سفره الاول الذي هو بقدم النفس اعني السفر من الخلق الى الحق و
هو مظهره لابد له من خراب البدن واضمحلال القوى النفسانية
حتى يتخلص من سلطان الشيطان وغصبه ويسلم للقوى العقلية
التي هي في بدو الامر مساكين عاجزين عن اكتساب ما يحتاجون
اليه كما قال الخضر لموسى اَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ
فِي الْبَحْرِ وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَاْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا فَاَرَدْتُ اَنْ
اَعِيبَهَا حُبًّا لِلّٰهِ لا بغضاً في الله وبالجملة فباخذ السالك في المجاهدات
والرياضات الاختيارية المشروعة بحيث يوجب كسر القوى

النفسانية ويصبر على البلايا والامتحانات الالهية الاضطرارية ويتحقق
الملكة والسلطنة على القوى النفسانية وبذلك يقع تحت سلطان الانسان
الكامل والاقبال اليه فينتهي سفره الاول ويكون بالنسبة اليه كالميت
بين يدي الغسال واما ثانيا فلقد اشار اليه بقوله تعالى فانطلقا حتى
اذا لقيا غلاما فقتله قال اقتلت نفسا زكية بغير نفس والانكار و
الاظهار ترجمان الى اختلاف الانظار اعلم ان ابتداء السفر الثاني لما
كان من الحق المظهر الى الحق الظاهر ولا يمكن ذلك الا بتقدم القلب ولا
يتولد القلب الا بعد قتل الشيطنة ومحوها بقواها وجنودها حتى لا
يبقى منها اثر ولا لقواها خبر فيتولد القلب المستعد للحضور ويتوطن
فيتجلى عليه اسما بعد اسم حسبما يناسبه كما تجلى لخليله كما عرفت علم
الخضر موسى بقتله الغلام لزوم قتل غلام الشيطنة حتى يتولد له
القلب ولذا قال في تاويله واما الغلام فكان ابواه مؤمنين فخشينا
ان يرهقهما طغيانا وكفرا فاردنا ان يبدلهما ربهما خيرا منه زكوة
واقرب رحما بيان ذلك ان النفس بمرتبة حستها لما سلمت بسبب العقل
الايماني للانسان الكامل وبقيت لها الشيطنة بقواها يخشى عليها
الانقلاب الى الطغيان والكفران واما اذا محيت الشيطنة وقلبت انانية
النفس والعقل بتاثيره على النفس في ايجاد الاعمال الصالحة حتى تتنور

فيتولد لها علاٰم القلب بدلا عن غلام الشيطنة وهو خير منه طهارة
ونموا لانه به يدرك مقام وان لم تكن تراه فانه يراك الى اخر المقامات
واقرب الى الوالدين لمناسبته لهما كما لا يخفى واما السفر الثالث
هو السفر بالحق في الحق بحيث لا يبقى للسالك عين ولا اثر فلا يكون منه
ولا من سفره خبر ولذا لم يظهر الخضر منه شيئا ولم يخبر عنه واما السفر
الرابع وهو السفر بالحق في الخلق وهو البقاء في فناء والبقاء بالله
وفيه شهود جمال الوحدة في مظاهر الكثرة ولا يرى السالك فعلا
ولا حولا وقوة الا من الله وبالله فيقول عن شهود وتحقيق لا اله الا الله
ولا مؤثر في الوجود الا الله ولا حول ولا قوة الا بالله وهو الاول والاخر
والظاهر والباطن وهو بكل شيء محيط واما ثالثا فقد علمه الخضر ع
بقوله فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض فاقامه وما اقامه جدار البدن
واصلاحه حتى يستتم به كمال القلب باخراج اثار قوتى العلامة والعمالة
فانه بهما يتولد اليتيمين كما ان كنزهما اثارهما واخراج الكنز اظهار اثارهما
هذا مضافا الى ما دل عليه الحركة الجوهرية المنكشفة عن الحركات العرضية
التابعة لها وجودا والمسلمة لها علما ووجدانا بل تجدها من نفسك دقيقة
از جمادى مردم ونامى شدم ... وز نما مردم زحيوان سر زدم
مردم از حيوانى وادم شدم ... پس چه ترسم كى ز مردم كم شدم

باردیگر من بمیرم از بشر | تا برارم از ملایک بال و پر
باردیگر از ملک پران شوم | آنچه در عقل تو نایدآن شوم
پس عدم گردم عدم چون ارغنون | گویدم انا الیه راجعون

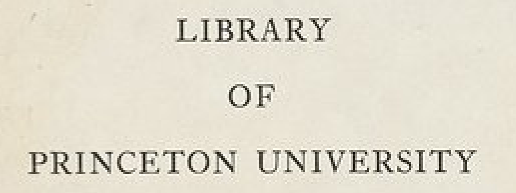
ویدل علیه عشق اللقاء والبقاء مع القطع بعدم البقاء مثل هذا البقاء الملکی والحیوة الدنیاوی مع عدم فتور العشق الکذائی فانه بحکم الفطرة المعصومة ینکشف ان هناک عالما غیبی دائم وتلاقی معشوقک فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر کما ان عشق صیت الخیر ولو کان طبیعیا قائلا بالممات او الفنات یدعوه الی البقاء ویکذب الفناء بداهة انه یحب ان یقول مطلق حتی بعد الموت بحیث یصل الیه ولو لم یصل الیه ولا یعلم اصلا فلا عشق اصلا و حیث فلابد من الوصول الیه او العلم به ولا وصول الا بوجوده بعد الموت کما لا یخفی الآیة العاشرة قوله تعالی وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ وفیها بیان ان الاولی ما تشتهیه فی بیان عشق الحریة وهی عبارة عن عشق نفوذ المشیة ومنه ومنه ینشعب العشق بالمال والجاه والسلطنة والریاسة والعشیرة والجمعیة بل عدم الطاعة للانبیاء والمخالفة للمولی انما هو من باب نفاذ مشیته ثم انظر الی من انفذ مشیته فیمن انفذ وفیما انفذ فهل وصل الی مقصده والحال انه باعمال العدة والعدة والمعشوق فی حصول المقاصد

بنفس المشيئة ولو فرض حصوله في بعض الامور لما حصل ذلك في كلها
وبالجملة اذا نظرنا الى ذاتك لرأينها عاشقة لحصول ما شاء بما شاء كيفما
شاء اولا واذا نظرنا الى العالم لرأينه عاصية لك وامرك ثانيا واذا طالعنها
وجدنها انها لم تفتر في عشقها ثانيا وحيث ان الفطرة معصومة عن
الخطاء فليحكم بوجود عالم يظهر فيه معشوقك وتنفذ فيه مشيتك
وهو عالم اوسع من هذا كما قال ولكم فيها ما تشتهيه الانفس فالنفس
بارادتها وخلاقيتها توجد ما يشاء وهذه هي الحرية التي تقتضيها ذاتك
فالحرية في الاحكام والاعراض عن الحدود ذات لا يكون معشوقك لوجدان
عدم انطفاء عشقك بذلك مع تحقق التزاحم في الاحرار الحاكم بلزوم
تصالح الاشرار والالتزام بالعبودية في هذا العالم موجب لظهور
حريتك في عالم الاخرة والا فينعكس الامر لمن تظاهر بالحرية في هذا
العالم فانه يسترق في عالم الاخرة كما قال تعالى خذوه فغلوه ثم الجحيم
صلوه ثم في سلسلة ذرعها سبعون ذراعا فاسلكوه بل
اذا نظرت الى الاحرار في هذا العالم لوجدتها ارقاء الطبايعهم
ومغلولون لها والاحرار هم عبدة الحق لان ذاته بذاته يقتضي العبودية
للموجد بل هم الاحرار في العالمين البيان الثاني ان قوله تعالى في تلذ
الاعين في بيان عشق الاخر والمراد منها اللذة المطلقة وهي التي

لا تكون مسبوقة بالتعب ولا مقارنة به ولا ملحوقة به واقسامها سبعة
جمعاً وتفريقا وهل توجد في هذا العالم لذة مطلقة خالية عن التعب
باقسامها واذا قطعت بعدمها كما اخبر بان الله يقول ان عبادي يطلبون
الراحة في دار الدنيا وهي غير مخلوقة فانظر الى فطرتك وقلبها انها
العاشقة للراحة واللذة ولم تكن في دار الدنيا فهل يرتفع عشقك
ام محالها الا يفترق فليحكم بحكم الفطرة المعصومة بوجود عالم
آخر في دار التحقق انت فيها في روح وراحة اللهم
ارزقنا بحق محمد وآله الطاهرين
والحمد لله رب العالمين
ابد الابدين
تم بالخير

كتبه من اوله الى اخره العبد الاثم ابن محمد كاظم سيد الله الموسوي
الخوانساري الاصل والطهراني المسكن والغروي المدفن
في شهر ذيقعدة الحرام
سنة ١٣٠١

برد ز راه تدلام بردم بفرمانه کرمی
عشق آمد حکم دل شد مستقر




Princeton University Library
32101 074328277